الأستاذ الدكتور
طه حبيشي
أستاذ بجامعة الأزهر

الاجْتِهَادُ فِي الإِسْلَامِ
تَحْرِيرٌ وَتَنْوِيرٌ

الطبعة الأولى
١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م

كِتَابِي يَا أُولِي الأَلْبَابِ سَهْلٌ
يُفِيدُ الْقَارِئِينَ بِلَا مُعَرِّفْ
أَبَحْتُ لَكُمْ قِرَاءَتَهُ وَلَكِنْ
حُقُوقُ الطَّبْعِ تُحْفَظُ لِلْمُؤَلِّفْ

يطلب من مكتبة رشوان داخل الحرم الجامعي
جامعة الأزهر
رقم الإيداع بدار الكتب المصرية
١١٣٧٤ لسنة ٢٠٠٥م

مقدمة

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى .

وبعد !!

فلقد انتهيت من آخر سطر أراد الله أن أكتبه لك فى كتابى هذا، والليلة ليلة الأربعاء، قد طلع نجمها، وازداد صفاؤها، والأربعاء هو الرابع والعشرون من ربيع الآخر ١٤٢٦هـ، الذى وافق الفاتح من يونيه عام ٢٠٠٥ م.

ولك أن تعلم أن بعض فصول هذا الكتاب قد نشرت فى حوليات كلية أصول الدين جامعة الأزهر الشريف، فجمعتها مع بقية فصول الكتاب مع حرص شديد على وحدة الأداء بين موضوعاته.

وقد اشتمل هذا الكتاب على أربعة أبواب رئيسة: تأملت فيها الاجتهاد بوجه عام، وأفردت المصلحة والمنفعة بحديث يخصهما على نحو ما فعلت بين المصلحة والبدعة، وكان لا بد من أن أختم الكتاب بحديث عن الفتوى والمفتى.

فإذا كنت قد أصبت فيما فعلت، فهذه نعمة الله علَىَّ والخير أردتُ، وإن كانت الأخرى فهذا هو طبع الإنسان لو لم يدركه ربه بفضل منه ورحمة، لأدركه الزلل، ولاستهواه الشيطان، ولضل به هواه.

وما أُبــرِّئُ نَفْسى إِنَّنى بَشَــرٌ ∴ أَسْهُو وأُخْطِئُ ما لَمْ يحْمِنى قَدَرٌ

فَلاَ تَرى عُذْرًا أَوْلَى بذِى زَلَل ∴ منْ أَنْ يقُول مُقرًا إِنَّنى بشَــرٌ

أرجوا أن يكون الدافع لى من وراء ما كتبت محبة الله ومحبة رسوله ﷺ، فهنيئا لمن وصلت به الدرجة فى الحب مع الله ورسوله ﷺ إلى أن حملته على القول:

ولَوْ نظرُوا بيْن الْجوانِح والْحشا ∴ رأوْا منْ كتَاب الْحُبِّ فى كبِدى سطْرًا

ولَوْ جرَّبُوا ما قدْ لقِيتُ مِن الْهوى ∴ إِذا عذَرُونى أوْ جعلْتُ لَهُمْ عُــذْرًا

أ . د / طه حبيشى

الجيزة فى ٢٤ ربيع الآخر ١٤٢٦ هـ

الموافق ١ يونيه ٢٠٠٥ م

الْكِتَابُ الْأَوَّلُ

تَأَمُّلَاتٌ فِي الاجْتِهَادِ





تمهيد

الحمدُ لله الذى خلق الإنسانَ وعلمه البيانَ، والصلاةُ والسلامُ عَلَى النَّبِىِّ الأمى أنزل عليه ربه القرآنَ، وعَلَى آله وصحبه الذين آمنوا به وآزروه ونصروه وفقهوا عنه واتبعوا النورَ الذى أنزل معه، فرضى الله عنهم ورضوا عنه، فعاشوا حياتَهم عاملين مجتهدين، وأقبلوا عَلَى ربهم مخلصين.

نسألُ اللهَ أن يُلحقنا بهم فى الآخرين، وأن يجمعَنا وإياهم فى جناتِ النعيمِ

وبعدُ !!

فلقد شاءَ الله عز وجل أن نعيش عصرًا شهد مجموعةً من الأنظمةِ التشريعية، والطرق الثقافية، كما شهد احتكاكَ هذه الأنظمة الثقافية، وتلاقىَ أو افتراقَ أصحاب هذه الأنظمة وحوارهم أو صراعهم عَلَى نحو يجعلُنا أحيانًا نرى أتباع هذه النظم – عَلَى اختلافها – وهم عَلَى وفاقٍ مصطنع أو عَلَى خلاف يتسم بالصراحة والوضوح.

وهم فى خلافهم أو فى تصالحهم قد لا تحكمهم المبادئُ، بقدر ما تحكمهم المصلحةُ أو المنفعة.

شاء الله أن نعيش هَذَا العصرَ بما فيه من تزييف وحقائق تمتزج كلُها امتزاجًا، يجعل التميز بينها أمرًا عسيرًا يدِق عَلَى أصحاب النظر ورجال الفكر، الذين أفنَوا أعمارهم فى البحث عن السبل التى بها يميزون بين الطيب والخبيث.

وفى هَذَا العصر الذى عشناه، وفى أوائله بالذات رأينا قطبين متصارعين، يدعو أحدهما إلى النظرية الماركسية ويطلبُ تطبيقها عَلَى العالم كله، بحيث تصبح الحاكم الأوحد لجميع سكان المعمورة عَلَى اختلاف مُناخهم وألوانهم.

أما القطبُ الثانى فإن تابعيه يدعونا إلى نظام سَمُّوْهُ النظام الديمقراطى، وهم يريدون أن يكون هَذَا النظام هو الذى يحكم الدنيا من أقصاها إلى أقصاها، بحيث لا يخرج من

نطاقه أحد، وَلاَ يشذ عنه من الأرض فتيلٌ قطمير.

لقد عشنا هَذَا الصراعَ فى أوائل عمرنا، وأحسسنا أن أصحاب كل نظام ينتظرون اليوم الذى يكون فيه العالمُ محكومًا بشريعةٍ واحدة، وخاضعًا لنظام واحد هو نظامهم الذى يؤمنون به ويعملون من أجله.

وكل نظام من هذين النظامين عَلَى الأقل له ظاهر وباطن.

فظاهر كل نظام أنه يدعو الناسَ إلى ما ينفعهم، ويسوقهم إلى ما يسعدهم، ويحملهم حملاً إلى الفردوس الموعودِ الذى لا طريقَ له إلا هَذَا الخضوعَ المطلق لِهَذَا النظام الذى يدعونه إليه.

وكثيرًا ما ينخدع الناس، أو بعضهم عَلَى الأقل بظاهر ما يدعيه أصحابُ هذَا النظام أو ذاك.

وكثيرًا ما تحمس رجال من الشعوب التابعة لغيرها لِهَذَا النظام أو ذاك آملاً (مع حسن الظن) أنه يستطيع بِهَذَا النظام الذى اعتنقه أن يكون قائد قومه إلى حل مشكلاتهم الاجتماعية، والوصول بهم إلى سعادة أبدية، فيحمدون له حسن فعله، ويشكرون له ما فعله بهم أيام قيادته.

فرأينا بعضَهم قد رأوا أن نجاة شعوبهم، وحل مشكلاتهم الاجتماعية لن يكون إلا عَلَى أساس من المبدأ الاشتراكى أو الماركسى فصرخ بين قومه بشعارات هَذَا النظام، وحملهم حملاً عَلَى اتباعه، وتقدم الإعلام يمارس دوره، فصبغ الهواء المحيط بأجمل الصبغ، وصب فى آذان الناس أروع الكلمات، فصفق الجميع لما رأى وسمع.

وأنشئت وظيفة للكرازى والدعوة وتقدم الدعاة لِهَذَا المذهب الماركسى يدعون الناس إليه بحماسة بالغة ونشاط منقطع النظير، ومن ورائهم زحّافات تسوى لهم الأرض ومن أمامهم جرّافات تقتلع كل مذهب مخالف، أو دعوة معارضة من قلوب الناس وأدمغتهم، ولو أدى ذلك إلى شق الصدور وقلع الرءوس.

وقد لا يدرك الناس فعل الجرافات، وَلاَ فعل الزحافات، إذ الهواء المغلف للأرض قد طُلى بأحسن الألوان، وصُبغ بأفضل الصبغ، وإذ المناخ الملائم يحيط بالناس فينعشهم أو

يسكرهم، فلاَ يلتفتون وهم فى قمة النشوة وتحت تأثير السُكر إلى شىء من شدة أو قسوة، أو إلى شىء من تزييف وتضليل.

وأيقن البسطاء من الناس أنهم خارجون لا محالة من الشدة التى تطوقهم إلى فضاء الفردوس الموعود، بما فيه من حلو الثمار وراحة النفوس والأبدان.

وما هى إلا سنواتٌ عجاف، حتى وجد الناس أنفسهم وهم يرتطمون بالقاع، فى حفرة عميقة الغور مظلمة الجوانب، فاقدة الهواء لا أمل فيها للنجاة.

ولقد وجد الناس أنفسَهم يصيحون ويبكون أسى عَلَى أيام ملأت أنفسهم بالآمال الكاذبة، تخيلوا معها أنهم يسلكون إلى الخير طريقًا ليس لهم فى الدنيا طريق سواه.

وفى زحمة هَذَا الإغراق وجدوا يدًا أخرى تلمع بالبياض الكاذب تمتد إليهم، وأصحابها يقولون لهم: لا تحزنوا وَلاَ تأسوا عَلَى ما فاتكم، فإن ما وقعتم فيه من خطأ يمكن تداركه، وإن الخطأ الذى يقع فيه الإنسان لا ينهى الدنيا ما دام يمكن أن يتدارك أمره، وأن يسلك إلى غرضه طريقًا يبسًا لا يخاف فيه دركًا من عدد، وَلاَ يخشى فيه ملاحظة من نظام فاسد.

ويستطرد أصحاب هذه اليد التى تلمع ببياض زائف قائلين: إننا أصحاب هَذَا النظام الديمقراطى الذى سيحكم العالم الجديد، وهو نظام يرد الحكم إلى الشعب، ويمنح الحريات لأصحابها ويحافظ للناس عَلَى حق الحياة، وعَلَى الكرامة والمساواة، وعَلَى الأخوة الإنسانية حتى يصل الإخلاص بين الناس إلى منتهاه، وإلى إتاحة الفرص أمام الناس حتى يخلص كل شقى من شقائه، وينتهى كل إنسان إلى سعادته، ولم يعد هناك مجال للسعود والنحوس باعتبارهما مبدأين يحكمان العالم، وإنما هو النظام المضمون، والحزام الواقى، والكمال الذى يفقد مثله أصحاب الجنان ولو كانوا من سكان الفردوس الأعلى.

كلماتٌ ارتفعت، وأيادٍ بيضاءُ امتدت، انفتح عليهما أعين وآذان أناس ذهب بهم النظام السابق إلى هذا المنحدر المظلم الرهيب، فابتسموا للصَوت الجديد بما يحمله من قول رشيد، واختلطت دموعهم بضحكاتهم، واستبشروا البِشْر كله.

وقام الناس من وهدتهم يتبعون الداعى لا عوج له، وينصتون إلى كرازة المذهب الجديد بعد أن سقط صرح المذهب الاشتراكى أو الشيوعى ودالت دولته، وما هى إلا أيام

قلائل حتى انكشفت أسرار اليد البيضاء، فوجد الناس فيها سمًا قاتلا، وسلاحًا مدمرًا، صعد إلى السماء نجومًا مصنوعة، ونزل إلى الأرض عناقيد غضب، وملأت ثعالب الصحراء أرجاء الدنيا، وارتفع صوت الرعد مدويًا يهدد بإسكات كل صوت، وتصفية كل جسد ما لم يعلن أصحاب الصوت أنهم تابعون لِهَذَا النظام الجديد بحيث يتم ولاؤهم له، ويزوروا عمن سواه بإخلاص مطلق، وولاء غير مستور.

وفى هَذَا الخضم المضطرب اجتمع دعاة المذهب الاشتراكى، يبحثون لأنفسهم عن مكان ومكانة فى العالم الجديد، فاختاروا أن يعرضوا أنفسهم فى الأسواق، يشتريهم من يشتريهم ولو بالقليل مما يوضع فى القلوب أو فى الجيوب.

وهؤلاء الذين يعرضون أنفسهم فى الأسواق سيعطون كل ضمانة لكل مشترٍ، أنهم لا خوف منهم، فولاؤهم لأسباب أرزاقهم.

وليس هناك فى الأسواق مشترٍ إلا أصحاب هَذَا المذهب الجديد، فتقدم سماسرته لشرائهم عَلَى شرط أن يقوم كل واحد منهم بمهاجمة الأنظمة المخالفة، واصطناع كل وسيلة لِهَذَا الهجوم، فقبل دعاة المذهب البائد أن ينقلبوا دعاة للمذهب الجديد.

وتحدد الإسلام وشريعته، وعقيدته، ورجاله، ونبيه، وأصول تشريعه أهدافًا للرماية.

وعرضت هذه الأهداف عن طريق سماسرة النظام العالمى الجديد عَلَى هؤلاء القوم الذين عرضوا أنفسهم فى الأسواق، فقبلوا العمل فى هذه الميادين، مادامت بطونهم ستملأ بالملذات، وجيوبهم ستملأ بالأموال.

ولكن العمل يحتاج إلى اصطناع شخصيات، وتمثيل أدوار، وَهَذَا الاصطناع وذلك التمثيل يحتاجان إلى شىء من الأموال لتدبير مقومات الشخصية الجديدة، أو الملابس التى ينبغى ارتداؤها لتمثيل كل دور.

وطمأن سماسرة النظام الجديد هؤلاء الذين عرضوا أنفسهم فى الأسواق عَلَى مطالبهم، فالتقت الإرادات وتوافقت الأهواء، وأبرمت المعاهدة وباركها الشيطان.

ومن خلال كتب وأبحاث تبين لأصحاب النظام العالمى الجديد أن الإسلام هو المشكلة، فأعطوا إشارة البدء لهؤلاء الذين تم شراؤهم من الأسواق أن يقوم كل واحد منهم

بالدور الذى يناسبه، شريطةَ أن يظهر كل واحد منهم أنه مخلص للإسلام إخلاصًا لم يصل إليه صحابى من صحابة رسول الله ﷺ، وَلاَ حوارى من حوارى النَّبِىِّ محمد ﷺ، فضلاً عن أن يكون إخلاص تابعى من التابعين.

وقد تعارض النصوص ما يقوله هؤلاء الدعاة وينسبونه للإسلام.

وهذه المعارضة نفسها تشكل معضلة أمام هؤلاء الدعاة، ربما تكشف نياتهم وتفضح زيفهم.

فَمَا الْحَلُّ؟

وتمخضت عقولُ المكفرين لهذه الدعوة الجديدة عن أن يرفعوا شعار (الاجتهاد فى الإسلام)، ويشوشوا علَى الناس حقيقته ومعناه، ويخلطوا بينه وبين الرأى الفج المنعتق من كل ارتباط، والآخذ بالهوى لتضليل العامة والبسطاء.

فظهرت مشاريع مختلفة يعرضها أصحابها علَى الناس، نعم.. مشاريع مختلفة، فالحق واحد، والباطل يتعدد: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾.

وكان لتعدد هذه المشاريع أثران عظيمان:

أَحَدُهُمَا: أن علماء الأمة قد أصبحوا شبه عاجزين عن ملاحقة هذه المشاريع والرد عليها لكثرتها.

وَثَانِيهِمَا: أن كثرة هذه المشاريع قد أوقعت البسطاء فى شىء من الحيرة، لا يكاد الواحد معها يبصر مواقع أقدامه، لما للفتنة من شدة الوقع.

وهذان الأثران قد أحدثا شيئًا من السرور والرضى فى نفوس أصحاب النظام العالمى الجديد.

غير أن الله عز وجل لم ولن يرضى أن يعبث الناس بالكون الذى خلقه وأبدعه، وَلاَ بالشريعة التى أوحى بها إلى هذه الأمة، وتعهد بحفظها، ووعد أن يمكن لها فى الأرض.

فأصبحت بوادر الأمل تظهر، وأخطاء النظام الجديد تجل عن الحصْر حتى أدرك الناس ما فى هذا النظام من خطر.

وعما قريب سيدرك الناس بفكرهم أن النظام العالمى الجديد خرافة - وأكذوبة -

ووهم، وأنه سيزيد المشكلة الاجتماعية تعقيدًا، وسيبعد بالناس بعدًا شديدًا عما يبتغونه من سعادة، وهم يسيرون نحوه من هدف.

ونحن سنحاول فى هذه الدراسة أن نركز عَلَى الاجتهاد وعما يفهمه فقهاء المسلمين فى قسم مستقل.

ثُم نحاول فى الْقِسْمِ الثَّانِى مِنْهَا أن نعرض إلى نماذج من هذه الاتجاهات المزعومة المضللة، ونسلط الضوء عَلَى عوارها فى مقاصدها وغاياتها، وعَلَى أخطائها فيما تتتهجه إلى هذه الغايات من سبل ومسالك.

واللَّهَ أسأل أن يجعل الحق عَلَى لساننا، وأن يوفقنا لما يحبه ويرضاه وأن يجعل كلماتنا ناصرة للحق دامغة للباطل، فهو حسبنا ونعم الوكيل، ومنه العون وعليه السداد ومنه التوفيق.

التَّعْرِيفُ بِالاجْتِهَادِ

لقد درج العلماء حين يتصدون إلى موضوعاتهم عَلَى أن يبدأوا أول ما يبدأون من الحديث بتعريف الموضوع الذى يتصدون له.

وفى التعريف الذى يذكر لبيان حقيقة موضوع ما أو علم بعينه، نجد العلماء تحكمهم اللغة من حيث وضعها، ويحكمهم الاصطلاح من حيث تراضى أصحابه.

وليس للغة من معنى يقصدون إليه، إلا ذلك المعنى الذى يضعه الواضع اللغوى بإزاء اللفظ المقصود.

وحين يضع الواضع اللغوى اللفظ بإزاء معناه، يظل هَذَا الارتباط بين ذلك اللفظ وذلك المعنى يلح عَلَى الأذهان، حتى لا يكاد يوجد أحدهما إلا ونجد الأذهان تستحضر الآخر بالضرورة.

وهذه الطريقة التى تحتوى اقتران اللفظ بمعناه، وعرضه عَلَى الأذهان بإلحاح، بحيث إن وجود أحدهما بانفراده يذكر ضرورة بالآخر، قد أطلق عليها مؤخرًا مبدأ الارتباط الشرطى، وهو مبدأ معروف وقد استفاد منه العلماء فى مجالات عدة.

وأما المعنى الاصطلاحى للكلمات: فحقيقته أنه يباح لأهل كل فن أن يتدخلوا فى الألفاظ التى تتصل بموضوع بحث ما أو فن بعينه، فيحُدّوا من دلالاتها عَلَى معناها تحديدًا يجعلها تخالف الدلالة اللغوية شيئًا ما من المخالفة.

وقديما قالوا: إنه لا مشاحة فى الاصطلاح.

والمقصود من هذه العبارة أنه يجوز لأصحابه كل فن أن يضعوا معانٍ بإزاء ألفاظ يختارونها ويصطلحون عليها، ويتداولون معانيهم الخاصة من خلالها.

وليس هناك من شىء يمنع أهل أى فن، وأصحاب أى علم من أن يصطلحوا فيما بينهم عَلَى ربط المعانى بالألفاظ عَلَى نحو ما يريدون.

ولكن هناك شرط ينبغى أن يلتفت الجميع إليه، خاصة أصحاب الفن الواحد، وَهَذَا الشرط هو: أنه إذا اتفق مجموعة من العلماء فى فن معين عَلَى اختصاص بعض الألفاظ بمعان معينة، فإنه لا يجوز لأصحاب هَذَا الفن أن يستعملوا هذه الألفاظ فى غير ما

اصطلحوا عليه من الدلالات.

وعلماء أصول الفقه لهم علمهم المختص بهم، ولهم كغيرهم الحق فى أن يصطلحوا عَلَى استعمال ألفاظ بعينها لتدل عَلَى معان خاصة تخالف نوعًا ما من المخالفة هذه المعانى التى وضعها الواضع اللغوى بإزائها.

وإذا تبين هذا كله قلنا: إن الباحث لابد أن يبدأ بحثه بذكر تعريف للشىء الذى اعتزم أن يبحث فيه.

وإذا كنا سنعتزم بفضل الله وتوفيقه أن نبحث فى الاجتهاد، فإنه يجب علينا بادئ ذى بدء أن نعرف ما نحن مقبلون عليه تعريفًا يجلى هَذَا الموضوع ويميزه عما سواه.

وسوف نذكر التعريف بضربيه المعهودين للباحثين.

التَّعْرِيفُ اللُّغَوىُّ

وَالتَّعْرِيفُ الاصْطِلاَحِىُّ

ونحن نقصد من ذكر هذين التعريفين أن يكون القارئ عَلَى بينة من أمره، بحيث لا يتمكن أحد من تضليله، خاصة فى هَذَا الزمان الذى شاع فيه التلاعب بالألفاظ.

فأنت لا يخفاك أن الجاهلين والمغرضين من الأمة قد يعمدون إلى اللفظ الواحد، فيذكرونه فى كتاباتهم أو حواراتهم بمعان عدة، فإن كانوا من الجاهلين فإن انتقالهم بين هذه المعانى يكون مرتبطًا بجهلهم ضرورة.

وإن كانوا من المغرضين فإن هَذَا الانتقال بين هذه المعانى يكون المقصود من ورائه تضليل الأمة، خاصة الغربّيين منُها.

وهذا مبرر كاف يجعلنا نحرص غاية الحرص على أن نذكر التعريف اللغوى، والتعريف الاصطلاحى جميعًا.

ونحن حين نذكر هَذَا وذاك سنحاول أن نبعد غاية البعد عن التعقيدات اللفظية، التى تنأى بالقارئ عن الفهم، وتبتعد به قليلاً أو كثيرًا عن الإدراك أو الاستيعاب.

ونحن حين نَعده بأننا سنخفف من التعقيدات اللفظية، فإننا سنحاول أن نفعل ذلك ما استطعنا إليه سبيلا.

والكمال لله وحده.

التَّعْرِيفُ اللُّغَوِيُّ:

إن الاجتهاد فى اللغة مأخوذ من الكلمة - جَهِدَ - والمصدر من هَذَا الفعل هو - الجهْد والجُهْد - والمادة عَلَى أية حال قبل تصريفها أعنى فى حالتى الفعل والمصدر تدل دلالة واضحة على القدرة، والطاقة، والوسع.

فإذا أردنا أن نتحدث عن الكلمة فى بعض تصاريفها سنجد - ضرورة - أن هناك زيادة فى المعنى تقابل الزيادة التى فى مبنى الكلمة من حيث عدد حروفها، وكيفية ضبط هذه الحروف عَلَى حسب ما يريد المستعْمِل لهذه المادة من أنواع الاشتقاقات.

ومن بين تصاريف هذه الكلمة عنوان هَذَا المبحث (الاجتهاد).

والاجتهاد عند علماء اللغة: يطلق ويراد به: بذل الوسع والمجهود أو بعبارة أخرى أكثر مناسبة نقول: الاجتهاد هو: بذل أقصى الطاقة فى موضوع ما قولاً كان أو فعلاً.

وأنت لا يخفاك أن الاجتهاد بالمعنى اللغوى لا يطلق إلا عندما يبذل المجهود إلى أقصى الطاقة، بحيث لا يكون عند الباذل شىء فوق ما بذله يحتفظ به عن قصد أو تقصير.

ولذا لا تقال كلمة(الاجتهاد) إلا بإزاء هَذَا المعنى، فالذى يحمل فى يده حملاً خفيفًا لا يقال له: إنه اجتهد، والذى يجازف بإصدار فتوى دون أن يُجْهِد نفسه فى معرفة الحكم من الخطاب الشرعى، وتحديد الموضوع الذى يصلح لإنزال وإسقاط الحكم عليه، بالإضافة إلى معرفة كيفية إنزال الحكم عَلَى موضوعه المعين ... إن الذى يفعل ذلك متساهلاً لا يقال له - مجتهد - ولاَ يقال لفعله هذا: إنه - اجتهاد - لما علمت من أن - الاجتهاد - لا يقال إلا عَلَى كل فعل أو قول بذل فيه صاحبه أقصى الطاقة ومنتهى الوسع، بحيث لا يبقى عنده طاقة يبذلها فى هَذَا الموضوع تسعها قدرته.

وأنت خبير أن تعريف - الاجتهاد - بهَذَا المعنى اللغوى لا يختص بموضوع بعينه، وَلاَ يرتبط بفن من الفنون، أو علم من العلوم دون سائرها.

وأنا لا أحتاج إلى التنبيه هنا إلى أنه لا يجوز رفع شعار - الاجتهاد - بالمعنى

اللغوى أثناء البحث فى علم من العلوم، أو فن من الفنون تدخل أصحابه واصطلحوا عَلَى تحديد هذه الكلمة، ووضعوا لها معنى اصطلاحيًا خاصًا.

وكثير ما يلتبس عَلَى الباحثين الناشئين هَذَا المعنى الذى أشرت إليه فيستعلمون كلمة – **الاجتهاد** – فى غير ما يناسبها من مواضع الاستعمال، وهو ما عمت به البلوى فى ذلك الزمان.

التَّعْرِيفُ الاصْطِلَاحِىُ

وأما التعريف الاصطلاحى لكلمة – الاجتهاد – فإنه يستحسن أن أقدم بين يدى هَذَا التعريف بكلمات تكون بمثابة الخلفية له، التى تظهره وتوضح مع هَذَا الإظهار اختلاف العبارات، التى يعرض بها العلماء تعريفهم الاصطلاحى –للاجتهاد –.

وتتلخص هذه الخلفية التى قصدت إليها فى أن أقول: إن بعض العلماء (خاصة علماء الشيعة) يركزون بالغ التركيز عَلَى هذه الملكة التى تتكون عند المجتهد، وتلك الحاسة المدربة التى تورث الفقيه مقدرة خاصة يعتمد عليها فى استنباط الحكم أو إسقاطه عَلَى موضوعه، كما أنها تعينه عَلَى استحضار الأدلة الشرعية والعقلية عَلَى نحو ما يرى المهتمون بإدخال الملكة فى التعريف.

ولو أننا اطلعنا عَلَى تعريف – الاجتهاد – عند هؤلاء لوجدناهم يقولون: إن– الاجتهاد – ملكة تتكون عند المرء فتعينه عَلَى نصب الأدلة العقلية أو النقلية بإزاء مسألة بعينها.

وأنت لا تحتاج منى إلى القول: بأن الملكة لدى المجتهد يَحْسن بها أن تدخل شرطًا من الشروط المؤهلة له كى يشغل هذه المكانة، ودخولها فى التعريف ليس ضروريا بحيث يكون التعريف ناقصا بدونها، وكاملاً إذا ما أخذت فى الاعتبار عند بنائه.

ولما كان العلماء قد ذهبوا فى تحديدهم لمحل الاجتهاد مذهبهم الواضح والذى يستبعد من ميدان الاجتهاد أمورًا لا يجوز أن تدخل فيه، من نحو المقطوع به من الأحكام أمرًا أو نهيا، والتى تدل عليها الأدلة دلالة قطعية وجدنا الكثيرين من المهتمين بتعريف – الاجتهاد – يأخذون هَذَا المعنى فى تعريفاتهم، محاولين التأكيد عَلَى أن التعريف ينبغى أن يحتوى عَلَى إشارة تدل عَلَى أن – المجتهد – لا يبحث إلا فيما يتاح له البحث فيه من الظنيات،

وإشارة أخرى تدل علَى أن - المجتهد - لابد وأن يكون واعيًا بأن ما انتهى إليه اجتهاده هو ظنى لا يصل إلى مستوى القطعيات.

ومع ذلك فقد أتت تعريفاتهم المشتملة علَى هذه الإشارات غير جامعة علَى نحو ما سيتبين لنا.

وسنعرض الآن لنماذج من التعريفات التى وردت علَى ألسنة العلماء تمثل ما ذكرناه لك من اتجاهات فكرية.

يقول الإمام أبو حامد الغزالى بعد أن تحدث عن تعريف الاجتهاد لغة بما هو معلوم مما ذكرناه لك و[لكن صار اللفظ فى عرف العلماء مخصوصًا ببذل المجتهد وسعه فى طلب العلم بأحكام الشريعة] (١).

وهذا التعبير الذى ذكره الإمام الغزالى علَى قلة القيود فيه، إلا أن ظاهره يفيد أنه يتناول العلم بالأحكام الشرعية المستخرجة من أدلتها.

وهذا لا يعنى أنه يشتمل علَى الاجتهاد فى تطبيق هذه الأحكام علَى الوقائع لأن مجرد العلم لا يعنى الأخذ فى مباشرة التطبيق.

وكثيرون من العلماء ينحون هَذَا المنحى ولكن بصراحة أكثر.

يقول صاحب مِنْهَاجِ الوصول فى علم الأصول فى المعنى الاصطلاحى للاجتهاد وهو [استفراغ الجهد فى درك الأحكام الشرعية].

ووافقه البدخشى فى شرحه عليه حيث قال: [وفى الاصطلاح ما ذكره المصنف وسبقه إليه صاحب الحاصل] (٢).

ولقد فضل الشيخ محمد باقر الصدر أن يقسم الاجتهاد والمجتهد إلى قسمين أولاً، ثم يعرف كل واحد مِنْهَا علَى حدة بتعريف يخصه.

---

(١) المستصفى من علم الأصول للغزالى - الطبعة الأولى - المطبعة الأميرية - بولاق سنة ١٣٢٤ هـ - جـ ٢ - ص ٣٥٠.

(٢) مِنْهَاجُ العقول علَى مِنْهَاجِ الوصول فى علم الأصول - ط محمد على صبيح جـ٣ - ص١٩١ وما بعدها.

فقال: [والاجتهاد علَى قسمين:

أحدهما كامل، ويسمى ذو الاجتهاد الكامل بالمجتهد المطلق، وهو القدير علَى استخراج الحكم الشرعي من دليله المقرر في مختلف أبواب الفقه.

والآخر ناقص، ويسمى ذو الاجتهاد الناقص بالمتجزئ، وهو الذي اجتهد في بعض المسائل الشرعية دون بعض فكان قديرا على استخراج الحكم الشرعي في نطاق محدود من المسائل فقط] (١).

وقال الآمدي: [هو في الاصطلاح: استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه] (٢).

وقال ابن الحاجب [هو: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي] (٣).

وهو قريب من الذي قبله.

وينتهي صاحب إرشاد الفحول إلى تعريف المجتهد بأنه هو: [الفقيه المستفرغ لوسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي] (٤).

والذي يظهر من هذه التعريفات هو أن:- المجتَهد فيه - هو: كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي علَى نحو ما ذكره الآمدي.

وإننا حين نستعرض هذه التعريفات جميعًا نجد أنها تدور كلها علَى نوع خاص من الاجتهاد الذي يعني به الفقهاء، وهو استخراج الحكم الشرعي من دليله المعتبر من غير أن يكون الدليل دالا عليه علَى الوجه المقطوع به.

وتعريف الاجتهاد بهذَا المعنى وإن كان قد دل علَى معناه الخاص، وعلى موضوع بحثه كما بيناه، فإنه لا يشمل الاجتهاد بالمعنى العام الذي يحتوي جميع أقسامه

---

(١) محمد باقر الصدر - الفتاوى الواضحة - ط دار المعارف بيروت الطبعة الثامنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م - جـ ١ - ص ١١٤.

(٢) نقلاً عن إرشاد الفحول للشوكاني - دار المعرفة بيروت بدون ص ٢٥٠.

(٣) هكذا في نقل البدخشي (مرجع سبق ذكره) ص ١٩٢.

(٤) إرشاد الفحول - ص ٢٥٠.

وتفريعاته.

فهو مثلاً لا يندرج تحته الاجتهاد بمعنى إسقاط الحكم علَى موضوعه وإنزاله علـى الوقائع اليومية علَى وجه لا يكون ملزمًا للغير أن يعملوا بمقتضاه، (وهو ما يسمى بالفتوى أو الإفتاء) أو علَى وجه ملزم (وهو ما يسمى بالحكم أو القضاء).

والاجتهاد فى إنزال الحكم علَى الوقائع مجال خصب ثرى، وهو الآخر يحتـاج مـن الفقيه إلى بذل الوسع واستفراغ الطاقة مع استصحاب الشروط والأدوات المؤهلـة لـذلك، وأعلاها الملكة التى كونها طول المران وكثرة الممارسات فى هَذَا الميدان، بالإضافة إلـى سائر الأدوات الأخرى.*

ويبدو أن العلماء قد قصدوا إلى هَذَا التخصيص قصدًا، الأمر الذى يحتاج منا إلى أن ننبه إلى الحاجة إلى تعريف جامع، يشمل هذه الأنواع جميعها، بحيـث يمكـن معـه أن نتحدث بحرية مطلقة عن موضوع الاجتهاد بمعناه العام، وعن أقسامه التى ينقسـم إليهـا، وهى تندرج تحت هَذَا التعريف.

وسوف أحاول هنا أن أقدم تعريفًا من وجهة نظرى أراه وافيًا بالغرض، فـإن صـلح إلى ما قصدت إليه كان ذلك ما أحب، وإن كان فيه شيء من القصور فليعتبـره القـارئ الحصيف مشروع تعريف قابل للكمال، بإضافة يضيفها العالم بأسرار هذا العلم إلـى هـذا التعريف، ويكون له من الله المثوبة.

والتعريف أو مشروع التعريف الذى أراه صالحًا من وجهة نظرى هو أن نقول:

تَعْرِيفُ الاجْتِهادِ فِى الاصْطِلاَحِ هُوَ: [استفراغ الفقيه طاقته ووسـعه فـى اسـتخراج الأحكام الشرعية من أدلتها فيما لا دليل قطعى فيه، واستفراغ وسعه كذلك فى إنـزال مـا توصل إليه من أحكام علَى الوقائع علَى وجه يلزم المكلف أن يعمل به أو لا يلزمه]

وكان لابد أن نذكر هنا قيد – الفقيه – لا ستبعاد غير الفقيـه مـن سـاحة البحـث الاجتهادى احترامًا للعلم، وصيانة لمسائله.

وليس هَذَا قاصرًا علَى الاجتهاد فى مجال الشريعة الإسلامية، وإنما أنت لابد واجـد فى كل علم من العلوم علَى مستوى بحث علمائه فيه، بقصد كشف الغطاء عن المسـتورد

من مسائله.

فلا يجوز مثلاً أن يجتهد فى علوم الكيمياء إلا الكيميائى، ولاَ فــى مجــال وظــائف الأعضاء من لم يكن من أهل الفن ... والقول عام فى جميع الميادين، لا يســتثنى ميــدانا منْهَا علَى ما تقضى به العادة، وما يشهد به العقل.

وكان لابد كذلك من قيد أن يستفرغ الفقيه وسعه وطاقته، ليخــرج كــل مقصــر أو مستهتر فى مجال البحث لا يهتم ببذل مجهوده ولاَ يعنى باستفراغ وسعه، فإن نتائجه مــع هَذَا التقصير لا قيمة لها فى معيار العلم.

وهذا القيد والذى قبله يخرج بهما جميعًا جميع الأدعياء والدخلاء علَــى الفــن، فــإن الواحد منهم حتى ولو استفرغ وسعه فى استخراج الحكم لا يســمى فــى عــرف الفقــه الإسلامى مجتهدًا.

وكان لابد كذلك من أن نشترط أن يكون الاجتهاد فى غير ما فيه دليل قطعى، فكــل حكم يكون دليله قطعيًا لا يحتاج فيه إلى بذل المجهود أو استفراغ الوسع، كوجوب الصلاة والصوم والزكاة والحج ... إلخ، وككون الظهر والعصر والعشاء أربعًا، والمغرب ثلاثًــا، والصبح اثنتان.

وكل هذه أمور لو ادعى أحدهم بأنه بذل المجهود لاستخراج الحكم من النص فيهــا، فإن ادعاءه هَذَا يكون فى غير محله، وكان لابد من إضافة أن يكون الاجتهاد أيضًــا فــى إنزال الحكم علَى الوقائع، لكى نستكمل بذلك ميادين الاجتهاد.

فإن كان المجتهد الذى أنزل الحكم علَى الواقعة قد أنزله علَى وجه ملزم فهو القضاء أو الحكم، وإن كان على وجه غير ملزم فهى الفتوى أو الإفتاء.

وبفحوى هذا التعريف كله يخرج الاجتهاد فى الأمور العقلية واللغوية كما يخرج كــل حكم لا يرتبط بعلته أو سببه، كالاجتهاد فى معرفة دخول الوقت، أو تحديد جهة القبلة، أو مايشبه ذلك مما لا يكون استخراجه من نص شرعى.

وهكذا يظهر لك هَذَا التعريف عامًا شاملاً بحكم جنسه، ضابطًا مانعًا بحكم قيوده التى أضيفت إلى هَذَا الجنس.

والتعريف بهَذَا الجمع والمنع يصلح لاندراج أقسام الاجتهاد تحته.

شُرُوطُ الاجتِهَادِ

ومما سبق يتبين لك أن ميدان الاجتهاد وموضوع البحث فيه لا يُترك للعشوائية غير المنضبطة، وَلاَ للعفوية الفجة، وإنما هو ميدان منضبط وموضوع مقيد.

وهو مقيد لأنه خاضع لشروط صارمة شأنه فيها كشأن أى علم له ميدان يعمل فيه المتخصصون فيه، وله موضوع للبحث لا يدرك مسائله إلا من أريد له أن تتكامل فيه شروط البحث وأدوات النظر.

ونحن الآن سنذكر قائمة من الشروط لسنا فيها مبتدعين وَلاَ مخترعين، وإنما ذكرها العلماء الأوائل وسار عليها من جاء بعدهم، وهى فى جميع الأحوال مقبولة فى العقل يجيزها كل منطق سليم، وَلاَ يعترض عليها إلا صاحب هوى.

ولقد صدق الأستاذ السنهورى أحد عمالقة العلم فى مصر حيث قال: [إن القول فى دين الله وفى شرائع الأحكام بمجرد استحسان العقل، وما يقدره العقل من المصلحة من غير استناد إلى دليل، لا يكون اجتهادًا فقهيا، وما هو إلا قول بالهوى والتشهى ... وما كان اجتهاد السلف الصالح إلا فيما بين أيديهم من نصوص القرآن والسنة، وإذا قرر أحدهم حكما فإنما يقرر ما هداه إليه فهمه وما رأى أنه حكم الله] (١).

ومن خلال هذه النظرة أجدنى مطالبًا أن أضع بين يديك هذه القائمة من الشروط التى يجب توافرها فى المجتهد، والتى تعد ضوابط تصون عملية الاجتهاد.

١- والشروط الأول من هذه الشروط: أنه ينبغى أن يكون المتصدى لعملية الاجتهاد فقيها.

والفقيه لا يكون فقيها إلا إذا كان بالغًا عاقلاً قادرًا عَلَى استفراغ الوسع والطاقة فى مجال بحثه.

وهذه القدرة تلفتنا إلى الحديث عن صفة هامة يجب توفرها فى الفقيه المجتهد، وهى

---

(١) هَذَا الاقتباس من: مناهج الاجتهاد فى الإسلام - د/ محمد سلام مدكور - الطبعة الأولى ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م - ط جامعة الكويت - جـ ٢ - ص ٣٣٩.

أنه يجب أن يكون صاحب ملكة كونتها فيه الدربة وطول المران.

والملكة كما هو واضح إنما هى حالة للنفس تتصل هنا بالفكر، تعينه علَى أداء ما يطلب منه بيسر وسهولة.

وكثير من الناس يدّعون فى مجال الاجتهاد أنهم أصحاب ملكة.

وهذه الدعوى تبقى لونًا من الشقشقة الفارغة ما لم يؤيدها الدليل، وتحسمها البينات، إذ الملكات لا تنشأ فى فراغ، وإنما هى حالة للنفس تنتجها أسبابها.

وأسبابها هنا تأتى فيما نذكره من بقية الشروط التى يستلزمها الاجتهاد باعتبارها أدوات له.

٢- ومن الشروط التى لا يستغنى عنها الاجتهاد ولاَ المجتهد، أن يكون المجتهد عالمًا بنصوص الكتاب الكريم علمًا تامًا، خاصة ما يتصل بآيات التشريع.

ومن هَذَا الشرط يتبين: أن مدعى الاجتهاد دون أن يكون له بصر بنصوص الكتاب، يكون ادعاؤه هَذَا فى حيز الدعاوى المفتقرة إلى أدلتها، لأنه فى مثل هذه الحال فاقد لأهم أدوات الاجتهاد.

ولاَ يتشدد العلماء فى هَذَا الشرط بحيث يطلبون من المجتهد أن يكون حافظًا لآى القرآن الكريم عن ظهر قلب، وإنما هم يكتفون بأن يكون المجتهد ملمًا بمواقع الآيات التى لها صلة بموضوع بحثه، لا يغفل منْهَا آية، ولاَ يتعمد إغفالها.

وهنا يستطرد العلماء إلى موضوع طريف، حيث حاول بعضهم أن يذكر علَى سبيل الحصر، أن الآيات التى تناولت عملية التشريع فى القرآن الكريم قد انحصرت فى خمسمائة آية، علَى نحو ما ذكره أبو حامد الغزالى فى مستصفاه [١] وعلى نحو ما ذكره ابن العربى متابعًا للغزالى فيه.

ودعوى انحصار آيات التشريع فى خمسمائة آية لا تُقبل، إلا إذا كان المقصود هذه

---

(١) المستصفى من علم الأصول - أبى حامد الغزالى - الطبعة الأولى ١٣٢٤ هـ - ط المطبعة الأميرية - بولاق مصر - جـ ٢ - ص ٣٥٠، ٣٥١.

الآيات التى خصصت لتنص عَلى قضايا التشريع على وجه ظاهر مقطوع به، وإلا فــان الفقهاء رأوا أن نصوص القرآن الكريم ملأى بقضايا التشريع، فمِنْهـا: مـا يـدل عَلــى موضوعه بالظاهر المقطوع به، ومِنْهَا: وما يدل عَلى موضـوعه بـالفحوى والإشــارة الدقيقة.

ولهذا السبب استدرك الشوكانى عَلى ما ذكره الغزالى وابــن العربــى مــن دعــوى الانحصار فقال: [... ودعوى الانحصار فى هَذَا المقدار إنما هى باعتبار الظاهر، للْقطع بأن فى الكتاب العزيز من الآيات التى تستخرج مِنْهَا الأحكام الشرعية أضعاف أضــعاف ذلك، بل من له فهم صحيح وتدبر كامل يستخرج الأحكام من الآيــات الــواردة لمجــرد القصص والأمثال، قيل ولعلهم قصدوا بذلك الآيات الدالة عَلى الأحكام دلالة أولية بالــذات لا بطريق التضمن والالتزام.

وقد حكى الماوردى عن بعض أهل العلم أن اقتصار المقتصرين عَلى العدد المذكور، إنما هو لأنهم رأوا مقاتل بن سليمان أفرد آيات الأحكام فى تصنيف، وجعلهــا خمســمائة آية.

قال الأستاذ أبو منصور يشترط معرفة ما يتعلق بحكم الشرع وَلاَ يشترط معرفة ما فيها من القصص والمواعظ] [1].

ونحن لا نريد مما ذكرناه سلفًا أن يفهم أحد أن الذى يُطلب من الفقيه المجتهــد هــو مجرد حصر آيات الأحكام والإحاطة بها حفظًا وتلاوة، وإنما هناك علوم للقرآن خادمة له لا يمكن فهم القرآن بدونها، فضلاً عن أن يكون المراد هو استخراج الأحكــام الشــرعية مِنْهَا.

٣ – وأما الشرط الثالث من شروط الاجتهاد والمجتهد، فهو أن يكون المجتهد عالما بنصوص السنة النبوية الشريفة.

فالسنة كما هو ظاهر هى المصدر الثانى من مصادر التشريع، وَلاَ يمكن فهم التشريع بدونها.

---

(١) إرشاد الفحول للشوكانى – ص ٢٥٠، ٢٥١.

والسنة المنسوبة إلى النَّبىّ ﷺ سواء كانت قولاً أو فعلاً أو تقريرًا، وما نسب إلى الصحابة مما لا مجال للرأى فيه أمور كلها ترجع إلى الوحى الصحيح، كما يرجع القرآن إلى الوحى من حيث المصدر الحقيقى لهما.

ويجب أن ننبه هنا إلى أنه لما كانت للسنة هذه المكانة تلك الوظيفة، ذهب الشانئون علَى الإسلام مذهبًا لا يسعهم سواه، حيث إنهم قد عمدوا إلى السنة يشككون فيها، ويبذلون جهد طاقتهم فى تضليل الناس عن الطريق المؤدى للإيمان بها، والثقة فى حجيتها.

ومهما كان الجهد المبذول من هؤلاء، فإنه فى الحقيقة جهد يبذل فى ميدان لا يصل بهم إلى غايتهم، فالسنة والقرآن معًا داخلان فى مفهوم القول الكريم: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

ولقد سبق لنا أن ناقشنا هذَا الموضوع فى نشرات لنا سبقت قبل ذلك التاريخ بما يغنينا عن الإطالة فيه هنا، وبما يغرينا بالإحالة عليها [١].

فلننصرف عما قالوه والتعليق عليه، ولننشغل بما نحن منشغلون به.

والسؤال المهم هنا ونحن نعالج قضية السنة باعتبار أن معرفتها وتحصيلها من الأمور المهمة فى تحقيق معنى الاجتهاد فى شخص المجتهد هو أن نقول: ما الذى يجب توافره لدى الفقيه من المعرفة بالسنة كى يعد مجتهدًا؟

وفى الإجابة علَى هذَا السؤال وجدنا العلماء قد اتخذوا طرائق مختلفة وسلكوا مسالك متعددة.

فمنهم من ركز علَى حفظ الفقيه لأحاديث الأحكام.

ومنهم من ركز علَى إحاطة الفقيه بالكتب الحاوية لأحاديث الأحكام، والخبرة باستعمالها، واستخراج ما يريده منْها حين يريد استخراجه.

ومنهم من ركز علَى الملكة القادرة علَى استنباط الأحكام من الأحاديث الدالة علَى

---

(١) راجع كتبنا فى هَذَا المجال من نحو " السنة فى مواجهة أعدائها، ضلالات منكرى السنة، اللعاب الأخير، مسيلمة فى مسجد توسان، الإسلام واستمرار المؤامرة "... إلخ. وكلها للمؤلف.

هذه الأحكام، والتى هى موضوع استخراج الأحكام الشرعية.

وسوف نحاول أن نخص كل اتجاه من هذه الاتجاهات ببعض العبارات التـــى تجليــه أمام القارئ الحصيف، من غير إطالة مملة أو اختصار مخل.

أما الذين اعتمدوا عَلَى حفظ الفقيه للسنة، واعتبروه شرطًا لحصول الفقيه عَلَى درجة الاجتهاد المعتمدة فى الأمة، فقد اختلفوا فى الكم الواجب حفظه من أحاديث الأحكام لتحقيق مرتبة الاجتهاد.

فأنت ترى كتب أصول الفقه تبين لك أن العلماء من أصحاب هَذَا الاتجاه قد [اختلفــوا فى القدر الذى يكفى المجتهد من السنة.

فقيل خمسمائة حديث.

وهذا أعجب ما يقال. فإن الأحاديث التى تؤخذ مِنْهَا الأحكام الشرعية ألوف مؤلفة.

وقال ابن العربى فى المحصول: هى ثلاثة آلاف.

وقال أبو عَلَى الضرير قلت لأحمد بن حنبل: كم يكفى الرجل من الحديث حتى يمكنه أن يفتى، يكفيه مائة ألف؟

قال: لا

قلت: ثلاثمائة ألف؟

قال: لا

قلت: أربعمائة (يعنى ألفا)؟

قال: لا

قلت: خمسمائة ألف؟

قال: أرجو.

قال بعض أصحابه: هَذَا محمول عَلَى الاحتياط والتغليظ فـــى الفتيــا، أو يكــون أراد وصف أكمل الفقهاء].

وأما ما لابد منه من وجهة نظر الإمام أحمد بن حنبل، فقد صرح به تصريحًا جازمًا

حيث قال: [الأصول التى يدور عليها العلم عن النَّبىّ ﷺ وآله وسلم ينبغى أن تكون ألفا ومائتين] (١).

وأما الرأى القائل باكتفاء الفقيه بما يجوزه من الكتب التى تحتوى أحاديث الأحكام، وقدرته علَى استخراج الأحاديث التى تتصل بمسألة بحثه منْها، فهم كثيرون.

والذى يظهر لنا من عبارات الرازى أنه من القائلين بهـذا الـرأى، الآخـذين بهَـذا الاتجاه، حيث قال معلقًا علَى وجوب الإحاطة بأحاديث الأحكام: [لا يشـترط استحضـار جميع ما ورد فى ذلك الباب إذ لا يمكن الإحاطة به ولو تُصورّ لما حضر فى ذهنه عنـد الاجتهاد جميع ما روى].

ويعد الغزالى هو صاحب هَذَا الاتجاه والذى تحمس له تحمسًا شديدًا.

فهو يرى أن الفقيه المجتهد يكفيه أن يحوز الكتب التى تحتـوى أحاديـث الأحكـام، ويعفيه من الحفظ لهذه الأحاديث، كما يعفيه من باب أولى من حفظ أو جيـازة الأحاديـث التى لا صلة لها بالأحكام أو التشريع.

ودونك عبارته التى شرح بها رأيه، وأبان بها عن اتجاهه.

قال: [... وأما السنة فلابد من معرفة الأحاديث التى تتعلق بالأحكام، وهى وإن كانت زائدة علَى ألوف فهى محصورة وفيها التخفيفان المذكوران، إذ لا يلزمه معرفة ما يتعلق من الأحاديث بالمواعظ وأحكام الآخرة وغيرها، الثانى لا يلزمه حفظها عن ظهر قلبه، بل أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام كسنن أبى داود، ومعرفة السنن لأحمد والبيهقى، أو أصل وقعت العناية فيه بجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام، ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة إلى الفتوى وإن كان يقدر علَى حفظه فهو أحسن وأكمل] (٢).

ولقد قال الشوكانى معلقًا علَى ما ذكره الغزالى: [.. وتبعه علَى ذلك الرافعى.

ونازعه النووى وقال: لا يصح التمثيل بسنن أبى داود فإنها لم تستوعب الصحيح من

---

(١) راجع إرشاد الفحول – ص ٢٥١ (مرجع سبق ذكره).

(٢) المستصفى جـ ٢ – ص ٣٥١ (مرجع سبق ذكره).

أحاديث الأحكام ولا معظمها.

وكم فى صحيح البخارى ومسلم من حديث حكمى ليس فى سنن أبى داود؟

وكذا قال ابن دقيق العيد فى شرح العنوان: التمثيل بسنن أبى داود ليس بجيد عندنا لوجهين:

الأول: أنها لا تحوى السنن المحتاج إليها.

الثانى: أن فى بعضها ما لا يحتج به فى الأحكام.

وإننا حين نتأمل فيما ذكره النووى وابن دقيق العيد فى التحفظ علَى ما ذكره الإمام الغزالى، لا يسعنا إلا أن نقول: إن فى كلام العالمين الجليلين نظر.

ذلك أن ما ذكره النووى وابن دقيق العيد لا يتصل بالمبدأ أو الرأى الذى ارتآه الإمام الغزالى، وإنما اتصل كلامهما بما ذكره من كتب للتمثيل.

وكنا نود أن يكون التعليق علَى ما ارتآه الإمام الغزالى من رأى فى الإجابة علَى السؤال القائل: ما الذى يحتاج إليه الفقيه لكى يكون مجتهدًا؟

ورأى الإمام الغزالى فى هَذَا الشأن واضح.

ولو أنه أخطأ فى ذكر كتاب للتمثيل فإن الخطأ فى المثال لا يعنى رفع القاعدة، وَلاَ يستلزم خطأ الأصل الذى يريد أن يشرحه بما يريد من مثال.

والشوكانى يعلق علَى الاتجاهين السابقين بعبارة موجزة يقول فيها: [وَلاَ يخفاك أن كلام أهل العلم فى هَذَا الباب بعضه من قبيل الإفراط، وبعضه من قبيل التفريط] (١).

وهذه العبارة علَى إيجازها تحكم علَى الاتجاه الأول الذى يتزعمه الإمام أحمد بن حنبل بالإفراط، ربما لما يعتقده الشوكانى وغيره من أن رأى أحمد بن حنبل لا يتحقق إلا فى آحاد من الناس، قد لا يتوفرون فى كل عصر، الواحد بعد الواحد.

وهى حاكمة علَى الاتجاه الثانى الذى يتزعمه الإمام الغزالى بالتفريط والتساهل، الذى يفتح الباب أمام الأدعياء الذين يدعون أنهم من أهل الاجتهاد، وهم فى الحقيقة من الذين

---

(١) إرشاد الفحول – ص ٢٥١.

قلت بضاعتهم فى العلم، وعجزت ملكاتهم عن أن تصل بهم إلى أول عتبات الاجتهاد.

أما أصحاب الرأى الثالث: فهم أولئك النفر الذين يهتمون بالملكة التى تتكون عند صاحبها من طول المران وكثرة الدربة، عَلَى استخراج الأحكام من النصوص.

وقد تحدثنا سلفًا عن أن كثيرًا من العلماء فى هَذَا الفن يهتمون بهذه الملكة اهتمامًا شديدًا، باعتبارها أحد الشروط الفاعلة فى الوصول بالفقيه إلى مرتبة الاجتهاد.

ومن أصحاب هَذَا الاتجاه الإمام الشوكانى نفسه فهو القائل: [والحق الذى لا شك فيه وَلاَ شبهة أن المجتهد لابد أن يكون عالما بما اشتملت عليه مجاميع السنة التى صنفها أهل الفن كالأمهات الست وما يلحق، بها مشرفًا عَلَى ما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات، والكتب التى التزم مصنفوها الصحة وَلاَ يشترط فى هَذَا أن تكون محفوظة له مستحضرة فى ذهنه بل يكون ممن يتمكن من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة إلى ذلك، وأن يكون ممن له تمييز بين الصحيح منْهَا والحسن والضعيف، بحيث يعرف حال رجال الإسناد معرفة يتمكن بها من الحكم عَلَى الحديث بأحد الأوصاف المذكورة، وليس من شرط ذلك أن يكون حافظًا لحال الرجال عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يتمكن بالبحث فى كتب الجرح والتعديل من معرفة حال الرجال، مع كونه ممن له معرفة تامة بما يوجب الجرح وما لا يوجبه من الأسباب، وما هو مقبول منْهَا، وما هو مردود، وما هو قادح من العلل وما هو غير قادح] (١).

وكلام الشوكانى لو لم نقرؤه عَلَى هَذَا النحو الذى قرأته به لما كان فيه أى جديد يذكر، بل إنه سيكون مجرد رجع لصدى صوت صدر عن الإمام الغزالى من قبل، يحمل عبارات تصور رأيه وإجابته عن السؤال المطروح وهو: (ما الذى يجب عَلَى الفقيه أن يكون عليه من السنة لكى يكون مجتهدًا؟)

على أننى حين قرأت عبارة الشوكانى وتحملت منْهَا ما تحملت من الفهم لها، لم أكن مجاملاً للرجل أو منقذًا له من تهمة ادعاء أن له موقفًا جديدًا، وهو قائل برأى بعض القدماء، فعبارته ظاهرة الدلالة عَلَى ما ذهبنا إليه من الفهم.

---

(١) إرشاد الفحول – ص ٢٥١.

وما ذكرته هنا متصلاً بعبارة الشوكانى لا يعنى أنى أتحمس لرأيه، كما لا يعنى أنـــى رافض له.

لكنى لا يفوتنى هنا أن أقول: إن الملكة عنصر فى مكونات شخصية المجتهد، يتقــدم هذه الشروط التى نشترطها كى تكون أدوات للمجتهد، لا يستطيع أن يشغل درجة الاجتهاد بغياب شىء منها حتى ولو توفرت الملكة له.

ولو أننا أسقطنا من عبارات الشوكانى هَذَا التركيز الشديد عَلَى الملكة لجـــاء حديثــه مركزًا عَلَى ما يطلب من الفقيه أن يكون عليه من السنة النبوية الشـــريفة. ويكـــون رأى الشوكانى فى هذه الحال عَلَى علاقة التطابق مع رأى الإمام الغزالى، بقطع النظر عن هذه الملاحظات التى تتصل بما ذكره الإمام الغزالى من التمثيل ببعض الكتب، كسنن أبى داود وغيره.

وهكذا يتضح أن العلماء جميعًا عَلَى رأى واحد جازم خلاصته: أن السنة مصدر من مصادر التشريع، ولها مكانتها العليا التى تلى القرآن فى المرتبة، وتشارك القــرآن مـــن حيث أن مصدرهما جميعًا هو الوحى الإلهى.

فيجب أن نتنبه إلى ذلك فى عصر ارتعدت فيه ضمائر المسلمين فرقًا مما يقوله أناس صفتهم الأساسية أنهم شانئون عَلَى الإسلام، وأنهم يعملون لحساب جهات استعملتهم عَلَـــى ملء البطون والجيوب، وإشباع الغرائز والعواطف.

والله المستعان.

٤ - وأما الشرط الرابع من الشروط التى يجب توفرها فى المجتهد، فهو أن يكـــون عالما بمواضع الإجماع ومواضع الاختلاف.

وهذا شرط ينبغى تحققه فيمن يتصدى لعملية الاجتهاد، سواء كان من القائلين بحجيـــة الإجماع، أم كان من الذين لا يقولون بذلك.

ونحن لا نلتفت إلى القيد الذى ذكره صاحب إرشاد الفحول هنا حيث قال: [الشرط الثانى: أن يكون عارفًا بمسائل الإجماع حتى لا يفتى بخلاف ما وقع الإجماع عليه، إن

كان ممن يقول بحجية الإجماع ويرى أنه دليل شرعى] [١].

إننا لا نلتفت إلى هذا القيد لأن معرفة مواقع الإجماع شرط فى المجتهد، سواء أكان من القائلين بحجية الإجماع، أم كان ممن لا يقولون بذلك.

لأننا حين نشترط معرفة الفقيه المجتهد بمواقع الإجماع لكى يكون مجتهدا، إنما نقصد بذلك أن يتحقق المجتهد عند الفتيا أنه لا يخالف فى مسألة أجمعت الأمة عليها، فإن وقعت له المخالفة فعليه أن يدافع عن رأيه وأن يبرر لهذا الرأى ارتآه فى مواجهة الإجماع الصارم.

الأمور التى وقع الإجماع عليها كثيرة، وهى لا تخفى على المجتهد.

ومن أمثلتها:

أصول الفرائض، فإن الأخبار قد تواترت بالإجماع عليها.

وأصول المواريث، فإن الإجماع قد انعقد عليها.

والمحرمات التى جاء بها القرآن وجاءت بها السنة، قد انعقد الإجماع عليها.

إلى غير ذلك من الأشياء التى أجمع العلماء عليها فى عصر الصحابة وما تلاه من العصور.

وأنا أحب أن أسجل هنا أمرين:

أحدهما: أن كثيرين من العلماء قد خففوا على المجتهد فى وجوب إحاطته بما أجمعت عليه الأمة، فقالوا: إنه لا يشترط أن يحفظ مواضع الإجماع عن ظهر قلبه، وإنما يكفيه أن يكون عليما بها، قادرا على استحضارها من أماكنها

حين يحتاج إلى استحضارها، خاصة فيما يتصل بالمسألة أو المسائل التى يريد بحثها.

قال فى المستصفى: [والتخفيف فى هذا الأصل أنه لا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف، بل كل مسألة يفتى فيها فينبغى أن يعلم أن فتواه ليس مخالفا للإجماع،

---

(١) إرشاد الفحول - ص ٢٥١.

إما بأن يعلم أنه موافق مذهبًا من مذاهب العلماء أيهم كان، أو يعلم أن هذه واقعة متولدة في العصر لم يكن لأهل الإجماع فيها خوض] (١).

وثانيها: أن اشتراط إحاطة المجتهد بمواضع الإجماع يعتبر محل اتفاق بين جميع العلماء.

يقول الشيخ محمد أبو زهرة: [إن معرفة مواضع الإجماع شرط بالاتفاق] (٢).

هذا وإن كثيرين من العلماء يشترطون في المجتهد أن يكون عالما بمواضع الاختلاف علي ما هو ظاهر لعنوان الذي وضعناه لهذه الفقرة.

ومعنى أن يكون الفقيه عالما بمواضع الاختلاف، خاصة في المسألة التي هي موضوع بحثه، أن يكون الفقيه المجتهد قد وقف علي الآراء المختلفة في المسألة الواحدة، كما يكون قد وقف علي الأدلة المسانده لكل رأي، وعلى كيفية استنباط الحكم المؤيد لهذا الرأي من الأدلة الشرعية.

ووقوف المجتهد علي الرأي والرأي المخالف في المسألة الواحدة يزيد الحق ظهورًا وجلاءً كما يزيد الفقيه المجتهد نوعًا من الدربة ترفع درجة الاستعداد في ملكته، فترتفع لذلك بصيرته.

قال الشافعي: [لا يمتنع من الاستماع لمن خالفه، لأنه كان يتنبه بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد به تثبيتًا فيما اعتقد من الصواب، وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده والإنصاف من نفسه، حتى يعرف من أين قال ما يقول وترك ما يترك، ولا يكون بما قال أعنى منه بما خالف، حتى يعرف فضل ما يصير إليه علي ما يترك إن شاء الله].

ولقد كان الإمام أبو حنيفة حريصًا كل الحرص علي أن يستوعب رأي مخالفه، ويقف علي دقائقه، ليستنير به الحق أمامه، وليطمئن إلى سلامة رأيه، إن لم يجد في رأي مخالفه ما يستحق الرد.

---

(١) المستصفى - ص ٣٥١.

(٢) أصول الفقه - الإمام محمد أبو زهرة - ط دار الفكر العربي - القاهرة بدون - ص٣٠٥.

[وكان الإمام مالك إذا التقى بتلاميذ أبى حنيفة سألهم عما كان يقول أبو حنيفة فى المسائل التى تعرض فى أثناء دراسته] [١].

وهكذا يتبين لنا حرص علماء الأمة الإسلامية عَلَى احترام الرأى المخالف، لا باعتبار هَذَا الاحترام سلوكًا خلقيا فحسب، ولكنهم اعتبروه ضرورة، وشرطًا اشترطوه لكى يعين الفقيه عَلَى تصفية نفسه، ويساعده أن يحملها عَلَى الدربة التى تؤدى إلى زيادة كمال فى الملكة.

وبحمد الله وتوفيقه للأمة قد تهيأ لها أن خلف علماؤها كتبًا كثيرة فى الفقه المقارن، تذكر المسألة وتذكر المختلفين فيها، تعرض آراءهم وتسوق أدلتهم، ويحاول صاحب كل كتاب أن يرجح بين هذه الأدلة ليترجح له الرأى المختار.

وأنت واجد هذه الكتب فى المكتبات بغير حصر، كالمغنى لابن قدامة الحنبلى، وبدائع الصنائع ومؤلفه حنفى، وغير ذلك مما لا نطيل الكلام به.

على أن هناك كتبًا ألفها الحنفية يبينون فيها الخلاف الواقع بين علمائهم وعلماء الشافعية فى جميع المسائل التى وقع الخلاف فيها.

وما عَلَى المجتهد إلا أن يقف عَلَى هذه المسائل وقوف المستوعب لها الباحث عن أساس الخلاف فيها، الواقف عَلَى تحديد مناط الاختلاف بين المختلفين، ثم لا عليه بعد ذلك أن يختار ما يختاره من بين هذه الآراء مع زيادة استدلال يعين عَلَى الترجيح، أو ينقدح أمامه رأى جديد يكون قادرًا عَلَى أن ينصب الأدلة التى تقويه وترجحه عَلَى ما سواه من الآراء.

وأمة هَذَا شأنها لهى أمة متميزة إذا عُرضت الأمم عَلَى ميزان الشعرة فى مجال التمييز والترجيح.

٥ - ويشترط فى الفقيه لكى يكون مجتهدًا أن يكون عالما بالقياس.

والقياس فى الحقيقة جهد عقلى يبذله الباحث بقصد إثراء الأحكام، وإمدادها بما تحتاج إليه.

---

(١) راجع أبا زهرة - أصول الفقه ص ٣٠٥.

ولكى يتبين لنا أهمية القياس، فإنه لابد أن نكون علَى علم بهـذه الحقيقـة وهـى: أن الوقائع اليومية المتولدة عن علاقات الناس بعضهم ببعض وعن علاقة الفرد بمـا حولـه ومن حوله كثيرة لا تكاد تنحصر، وهى سيالة فى تجددها وتنوعها بالقدر الذى لا يمكـن للإنسان السيطرة عليها أو التحكم فى حدوثها.

وكل حادثة من هذه الحوادث الاجتماعية تتطلب لها حكما من الشريعة.

والنصوص التى يأخذ مِنْهَا الفقيه أحكامه محدودة، وَلاَ شك فى ذلك.

والسؤال الآن هو: كيف يواجه الفقيه المجتهد بهذه النصوص المحدودة، وما يستخرج مِنْهَا من أحكام هذه الحوادث التى لا نهاية لها؟

وهذه المشكلة هى بعينها التى ستجلى أمامنا ادعاء الضرورة فى أن المجتهد يجب أن يكون علَى بصر كامل بالقياس للوفاء بهَذَا الغرض، ولتلبية هذه الحوادث فيما تحتاج إليـه من أحكام.

ولكى يكون الأمر أكثر وضوحًا نقول: إن الفقهاء قد اصطنعوا القياس لإثراء الأحكام الشرعية بما يمدها به القياس من أحكام.

والقياس معناه: أن المجتهد يقيس حادثة لا يجد لها حكمًا فى الشرع علَى أخرى لهـا حكم فيه لا شتراكهما فى العلة، بحيث يتمكن من أن يجعل الحكم الوارد فى حادثة بعينهـا يشملها ويشمل نظائرها، مما لم يرد فيه حكم ما دام قد تأكد من اشتراكهما فى العلة.

ومعرفة الفقيه بالقياس ينبغى أن تكون معرفة حقيقية تعلو فوق الادعاء، إذ لابـد أن يكون عالما بقوانين القياس وضوابطه، كما أنه لابد أن يكون عالمًا بكيفية الوقـوف علَـى العلل التى يتم الاشتراك فيها علَى وجه الحقيقة، كما أنه لابد أن يعلم طرق الأوائـل فـى استعمال القياس والاستفادة منه.

وكبار العلماء من المسلمين حين اشترطوا معرفة المجتهد بالقياس لم يغفلوا أهمية هذه المعرفة، ولم يقللوا من خطرها فى مجال الفكر الفقهى.

وأنت تستطيع أن تجد إمامًا مثل الشافعى يكاد يؤكد علَى أن الاجتهاد هو القدرة علَى استعمال القياس، ويكاد يكون المجتهد عنده هو الرجل الذى لديه القـدرة والملكـة علَـى

استعمال القياس والاستفادة منه فى إغناء الشريعة الإسلامية وإمدادها بما تحتاج إليه من أحكام.

٦ - ومن الشروط التى يجب توافرها فى الفقيه لكى يكون مجتهدًا أن يكون بصيرًا بمقاصد الشريعة.

هذا وإنه لم يعد خافيًا علَى أحد أن المقصد الأسمى للشريعة الإسلامية هو الرحمة بالعباد تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾.

والرحمة بالعباد يمكن أن تتحقق من خلال ملاحظة تحقيق مقاصد الشريعة بمراتبها الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات.

وإذا تحققت هذه المقاصد فى الواقع العملى، تحقق بها للناس مصالحهم.

ويجب أن يكون الفقيه واعيًا بأن هذه المقاصد أمور ذاتية يجب أن تُعرف فى ذاتها، بحيث يتحقق لها الاستقلال التام عن الهوى الذى ينأى بصاحبه عن استنباط الحكم الصحيح من النص الذى يريد استخراج الحكم الصحيح منه.

وما كان لبشر أن يدعى أنه يمثل الشريعة الإسلامية باجتهاده إذا كان يحكمه هواه، ويدور مع رغباته حيث دارت به رغباته، ثم يصطنع لذلك حججاً، ويدعى لذلك ادعاءات من نحو الأخذ بالمصالح المرسلة التى أخذ بها بعض العلماء من قبل، وهو لا يعلم أن المصالح يجب أن يحددها الشرع، وَلاَ يسمح الشارع فى حال من الأحوال أن يكون تحديد المصالح خاضعًا لهوى البشر وَلاَ إلى ما تمليه عليهم غرائزهم.

ومن هنا جاءت ضرورة التأكيد علَى معرفة مقاصد الشريعة باعتبار أن ذلك شرط أساسى يجب توفره لدى الفقيه المعتمد.

وإذا تحقق للمجتهد شرط معرفة مقاصد الشريعة تحقق له أمران:

أحَدُهُمَا: أنه لا يغالى فيما يجتهد فيه ليشدد علَى الأمة فى حكم لم يأذن به الله، إذ الشرع لا يلجئ الناس إلا إلى ما هو فى طاقتهم أن يفعلوه من غير أن تنقطع بهم قدراتهم عند فعله، وذلك هو معنى الوسع المراد فى قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾.

وَثَانِيهِمَا: أنه لا يخضع لهواه وهو يستنبط الأحكام من النصوص، وإنما يعلم علم

اليقين أن مقاصد الشريعة أمور ذاتية فى نفسها، وليست نسبية تضاف إلى هوى النـــاس، ولاَ إلى ما يبتغيه كل واحد منهم.

ولقد أدرك الشاطبى أهمية معرفة الفقيه لمقاصد الشريعة كى يكون مجتهدًا فقــال [إذا بلغ الإنسان مبلغًا فهم فيه عن الشارع قصده فى كل مسألة من مسائل الشريعة، وفى كــل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب فى بلوغه منزلة الخليفة للنبــى ﷺ فــى التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله تعالى].

٧ – ومن الشروط التى يجب توافرها للمجتهد: معرفته باللغة العربية التى احتــوت أصول الشريعة من نحو القرآن والسنة.

فإذا لم يكن الفقيه عالمًا باللغة التى احتفظت بأصول الشريعة، فإنه لا يستطيع أن يفهم عن الشارع قوله ولاَ مراده.

هذه هى أهم الشروط التى ينبغى توفرها فى المجتهد لكى يقوم بعملية الاجتهاد.

وهى علَى كثرة التفاصيل فيها فقد عمد كثير من العلماء إلى اختصــارها بتقســيمها تقسيما نوعيا.

فالشاطبى قد حصرها فى نوعين رئيسين:

يتناول النوع الأول منْهَا: الأشياء الذاتية التى ينبغى أن تتحقق لتكمل شخصية المجتهد فى ذاته.

ويتناول النوع الثانى منْهَا: الوسائل والأدوات التى تعين المجتهد علَى أداء مهمته.

فيقول ما نصه: [إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

أحَدُهُمَا: فهم مقاصد الشريعة علَى كمالها.

والثانى: التمكن من الاستنباط بناء علَى فهمه فيها.

أما الأول: فقد مر فى كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية علَى اعتبار المصــالح، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيــث إدراك المكلــف، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات، واستقر بالاستقراء التام أن المصالح علَــى ثلاث مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغًا فهم عن الشارع فيه قصده فى كل مسألة من مســائل

الشريعة، وفى كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب فـى تنزلـه منزلـة الخليفة للنبى ﷺ فى التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله.

وأما الثانى فهو كالخادم للأول، فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتـاج إليها فى فهم الشريعة أولا، ومن هنا كان خادمًا للأول، وفى استنباط الأحكام ثانيًا، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا فى الاستنباط، فلذلك جُعل شرطًا ثانيًا، وإنما كان الأول هو السـبب فى بلوغ هذه المرتبة لأنه المقصود، والثانى وسيلة، لكن هذه المعارف تارة يكون الإنسان عالمًا بها مجتهدًا فيها، وتارة يكون حافظًا لها متمكنًا من الاطلاع عَلَى مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ وَلاَ عارف إلا أنه عالم بغايتها، وأن له افتقارًا إليها فى مسألته التى يجتهد فيها، فهو بحيث إذا عنَّت له مسألة ينظـر فيهـا زاول أهـل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته فَلاَ يقضى فيها إلا بمشورتهم، ولـيس بعـد هـذه المراتب الثلاث مرتبة يعتُد بها فى نيل المعارف المذكورة، فإن كان مجتهدًا فيها - كمـا كان مالك فى علم الحديث، والشافعى فى علم الأصول - فَلاَ إشكَال، وإن كان متمكنًا من الاطلاع عَلَى مقاصدها كما قالوا فى الشافعى وأبى حنيفة فى علم الحديث فكذلك أيضًا، لا إشكال فى صحة اجتهاده.

وإن كان القسم الثالث: فإن تهيَّأ له الاجتهاد فى استنباط الأحكام مع كون المجتهد فى تلك المعارف كذلك فكالثانى، وإلا فكالعدم] [(١)].

والغزالى قد حاول الشيء نفسه من قبل، فقسم الشروط نوعيًا إلى قسمين: قسم يتصل بالأخلاق، وقسم آخر يتصل بالملكة والمقدرة العلمية.

وما يتصل بالأخلاق عند الغزالى فهو اشتراط أن يكون المجتهد عـدلاً، بمعنـى أن يكون متجنبًا للمعاصى التى تجافى العدالة.

وهذا الشرط الذى اشترطه الغزالى لا يعد أداة تعين المجتهد عَلَى أداء مهمته وتحقيق وظيفته، وإنما هَذَا الشرط يجب تحققه فى المجتهد، لكى يكون اجتهاده مقبولا لا يرد عليه.

---

(١) الموافقات - للشاطبى ٧٩٠ - ط - مطبعة المدنى - القاهرة بدون - تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد- جـ ٤ ص ٦٧، ٦٨.

أما الشرط الذى يتصل بالملكة وتحصيل العلوم، فهو ما عبر عنه الغزالى بأن يلزمـــه (أى المجتهد) أن يكون محيطًا بمدارك الشرع قادرًا عَلَى استعمالها والأخذ مِنْهَا.

يقول الغزالى معبرًا عن هذين الشرطين: [الركن الثانى: المجتهد وله شرطان:

أَحَدُهُمَا: أن يكون محيطًا بمدارك الشرع متمكنا من استثارة الظن بالنظر فيها، وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره.

والشرط الثانى: أن يكون عدلاً مجتنبًا للمعاصى القادحة فى العدالة، وَهَـذَا يشـترط لجواز الاعتماد عَلَى فتواه، فمن ليس عدلاً فَلاَ تقبل فتواه.

أما هو فى نفسه فَلاَ فكأن العدالة شرط القبول للفتوى لا شرط صحة الاجتهاد] (١).

وكثيرون من العلماء قد عمدوا إلى حصر هذه الشروط بالنوع عَلَى اختلاف أصولهم التى اعتمدوا عليها فى تقسيم هذه الشروط إلى أنواع.

ولسنا فى حاجة إلى أن نزيدك من هذه التقسيمات، فما ذكرناه مِنْهَا يكفى، وفيه الغُنية عما لم نذكره.

تَنْبِية

أما ما نريد أن نزودك به الآن، فهو أن نقول: إن هذه الشروط يجب تحققها بتمامهـا إذا كان المجتهد مجتهدًا كاملاً وتامًا، له باع فى جميع المسائل، وله قدرة عَلَى اقتحام كـل ميدان من ميادين الاجتهاد.

أما إذا كان المجتهد متجزئا (عَلَى نحو ما أطلق عليه باقر الصدر هَذَا الوصف) أمـا إذا كان المجتهد متجزئًا فإنه يشترط فيه من هذه الشروط بمقدار ما يتيح له حسم المسـألة التى هو بصددها.

فإذا كانت المسألة التى يُعنى بها تحتاج إلى الحديث والقرآن، وَلاَ تحتاج إلـى اللغـة العربية، فإنه يشترط فيه معرفته بالكتاب والسنة، وَلاَ يشترط فيه أن يكون بصيرًا باللغة.

وهكذا فإن الشروط لا يجب تحققها بتمامها فى المجتهد المتجزئ.

---

(١) المستصفى للغزالى – جـ ٢ – ص ٣٥٠.

يقول الإمام أبو حامد الغزالى: [دقيقة فى التخفيف يغفل عنها الأكثرون] اجتماع هـذه العلوم الثمانية إنما يشترط فى حق المجتهد المطلق الذى يفتى فى جميع الشرع.

وليس الاجتهاد عندى منصبًا لا يتجزأ بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد فـى بعض الأحكام دون بعض.

فمن عرف طريق النظر القياسى فله أن يفتى فى مسئلة قياسية وإن لم يكن ماهرًا فى علم الحديث.

فمن ينظر فى مسئلة مشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفًا بأصـول الفـرائض ومعانيها، وإن لم يكن قد حصّل الأخبار التى وردت فى مسـئلة تحـريم المسـكرات، أو مسئلة النكاح بلاولى، فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها، ولا تعلق لتلك الأحاديـث بهـا، فمن أين تصير الغفلة عنها أو القصور عن معرفتها نقصًا.

ومن عرف أحاديث قتل المسلم بالذمى وطريق التصرف فيه، فما يضره قصوره عن علم النحو الذى يعرف قوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة:٦].

وقس عليه ما فى معناه.

وليس من شرط المفتى أن يجيب عن كل مسئلة، فقد سئل مالك رحمه الله عن أربعين مسئلة فقال فى ستة وثلاثين منها لا أدرى.

وكم توقف الشافعى رحمه الله بل الصحابة فى المسائل.

فإذا لا يشترط إلا أن يكون علَى بصيرة فيما يفتى فيفتى فيما يدرى، ويدرى أنه يدرى، ويميز بين ما لا يدرى وبين ما يدرى فيتوقف فيما لا يدرى ويفتى فيما يدرى] (١).

وقد تناول صاحب إرشاد الفحول هذا الرأى، ونقل الآراء المتحمسة له بما يمثل رأى الجمهور حيث قال: [المسألة الثالثة فى تجزئ الاجتهاد:

وهو أن يكون العالم قد تحصل له فى بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلـة

---

(١) المستصفى – للغزالى – ص ٣٥٣، ٣٥٤.

دون غيرها.

فإذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أو. لا، بل لابد أن يكون مجتهدًا مطلقا عنده ما يحتاج إليه فى جميع المسائل.

فذهب جماعة إلى أنه يتجزأ.

وعزاه الصفى الهندى إلى الأكثرين وحكاه صاحب النكت عن أبى علَى الجبائى وأبى عبد الله البصرى.

قال ابن دقيق العيد: وهو المختار، لأنها قد يمكن العناية بباب من الأبواب الفقهية حتى تحصل المعرفة بمآخذ أحكامه، وإذا حصلت المعرفة بالمآخذ أمكن الاجتهاد.

قال الغزالى والرافعى: يجوز أن يكون العالم منتصبًا للاجتهاد فى باب دون باب] (١).

ولعلك علَى ذكر مما حدثتك عنه قريبًا، من أن الشاطبى حصر الشروط التى يجب توفرها فى المجتهد نوعيًا فى شرطين: [أَحَدُهُمَا: فهم مقاصد الشريعة علَى كمالها، والثانى: التمكن من الاستنباط بناء علَى فهمه فيها].

وطبقًا للشرط الثانى علَى الأول، ولكى يكون متحققًا فى المجتهد، فإنه ينبغى أن يكون ملمًا بأدوات كثيرة، لا يجوز له أن يتخفف من شىء منْهَا علَى ما هو ظاهر عبارات الشاطبى.

ولكن الشاطبى بعد صفحات من بحثه، قد نبه علَى أنه يجوز الاستغناء عن إجادة اللغة العربية، كشرط يجب توفره فى المجتهد إذا توفر له شرط الإحاطة بمقاصد الشريعة.

وقد تعقبه شارحه فى هذه المسألة ليسجل أن كلام الشاطبى هنا فيه نظر ظاهر (٢).

ونحن لا نستطيع أن نخفى تعجبنا مما فعله الشاطبى هنا، مع أننا وافقنا الغزالى سلفا علَى ما ذكره من إمكان التخفف من اشتراط اللغة العربية فى المجتهد أحيانًا.

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٥٤، ٢٥٥.

(٢) انظر الموافقات للشاطبى – تحقيق وتعليق وشرح الشيخ عبد الله دراز – ود/ محمد عبد الله دراز – ط. دار الفكر العربى بدون – ج ٤ – ص ١٠٥، ص ١٦٢ وما بعدها.

- ونحن حين وافقنا الإمام الغزالى عَلَى ما ذكره وافقناه، لأنه لا يبيح التنازل عن شرط إجادة اللغة العربية فى المجتهد، إلا إذا كان المجتهد متجزئا، ينظر فى مسألة بعينها أو مسائل جزئية، ربما لا تحتاج من الناظر فيها أن يكون متبحرًا فى لغة العرب.

ونحن حين خالفنا الإمام الشاطبى، خالفناه لأنه تنازل عن اشتراط إجادة اللغة العربية فى المجتهد، ما دام المجتهد عليمًا بمقاصد الشريعة، سواء كان المجتهد متجزئا، أو كان مجتهدًا كليًا، فالأمران عَلَى سواء أمام إسقاط شرط إجادة اللغة العربية عنده.

وتلك مسألة هى إلى التساهل أقرب.

ولله در شارحه حين لاحظ عليه مواقفه المختلفة فى اشتراط اللغة العربية بالنسبة للمجتهد.

قال: [تأمل فى وجه التوفيق بين هَذَا وبين ما سبق له حيث قال: يتوقف فهم الشريعة حق الفهم عَلَى فهم اللغة العربية حق الفهم، وقال فيما سبق أيضًا إن الاجتهاد يتوقف عَلَى وصفين: العلم بمقاصد الشريعة، والتمكن من الاستنباط، وَهَذَا إنما يكون بواسطة معارف خاصة، وأن هذه المعارف وسيلة إلى معرفة المقاصد، ثم قال: إن أوجب الوسائط اللغة العربية إلخ] (١).

ونحن إذا صرفنا النظر عن موقف الشاطبى باعتباره عارضًا قد لزم الحديث عنه هنا، فإننا سنعود إلى ما أردنا قوله فى التنبيه، وهو أن جمهور العلماء قد راقهم أن يتخففوا من بعض الشروط فى شأن المجتهد المتجزئ.

ولم يكن تخفف العلماء من هَذَا الشرط أو ذاك متعسفًا، وإنما موقفهم محكوم بطبيعة المسائل التى يتعرض لها المجتهد المتجزئ دون سواه.

وهذا تفريع عَلَى أصلهم القائل: إنه يمكن للمجتهد أن يجتهد فى مسائل يجيدها دون غيرها.

وأنت تستطيع أن تدرك دليلهم عَلَى هَذَا الأصل مما اجتزأناه من أقوالهم.

---

(١) الموافقات – تحقيق دراز – جـ ٤ – ص ١٦٣ – حاشية.

ومع ذلك فإنا سنزيد هذا الدليل إيضاحًا من خلال عبارة الشوكاني يحكيها عن القوم، وعن استدلالهم على هذا الأصل الذي أصلوه.

قال الشوكاني: [احتج الأولون (يعني القائلين بجواز تجزئ الاجتهاد والمجتهد) بأنه لو لم يتجزأ الاجتهاد لزم أن يكون المجتهد عالمًا بجميع المسائل، واللازم منتف، فكثير من المجتهدين قد سئل فلم يجب، وكثير منهم سئل عن مسائل فأجاب في البعض وهم مجتهدون بلا خلاف.

ومن ذلك ما روى أن مالكًا سئل عن أربعين مسئلة فأجاب في أربع منها، وقال في الباقي لا أدري] (١).

هذا قصارى ما يمكن أن يقوله أصحاب هذا الرأي في السماح للمجتهد أن يتخفف من بعض الشروط السالفة الذكر، وليس عندهم من التسامح بعد ذلك في هذه الشروط لا، ولا قلامة ظفر.

ومع هذا فإن هناك عدد كبير من العلماء لا يقبلون التنازل عن هذه الشروط ولا عن واحد منها، ما دام الحديث بصدد تكوين مجتهد في شريعة الله وفقه الإسلام.

والأصل الذي ينطلق منه هؤلاء، هو أن: المجتهد لابد أن يكون بصيرًا بجميع المسائل، فهم لا يعترفون بالمجتهد المتجزئ.

ومن أهم مستنداتهم العقلية، أن الفقيه المجتهد قد يكون بصدد مسئلة من المسائل، يدرس فيها وهي فرع على أصل في جانب آخر وفي مسألة أخرى من مسائل الفقه.

وهذا الكلام له وجاهته.

إذ إن الفقيه حين يريد أن يجتهد، فلابد أن تكون له. على الأقل - ملكة مدربة، يستطيع أن يسبر بها غور المسائل التي هي موضوع بحثه.

وهذه الملكة المدربة لا تتحقق له إلا بتكامل الشروط فيه.

وحين نقول: بجواز تجزئ المجتهد، فنحن نحكم تلقائيا بجواز تجزئ الملكة عنده.

---

(١) إرشاد الفحول للشوكاني – ص ٢٥٥.

وتجزئ الملكة يورث الفقيه قصورًا يهبط به عن درجة الاجتهاد.

وهذا القصور لا يجبره أن يرجع إلى المجتهد المطلق كي يكمله في كل جزئية قعد به نقصان ملكته عن إدراكها.

هذا وإن تجزئ الملكة - إن قيل به - ووجد من تجزأت ملكته، فإن المحيطين به إذا أدركوا منه ذلك يترددون في الأخذ عنه، لاحتمال أن يأتيه الخطأ من جانب النقص في ملكته.

والمتحمسون لرفض قبول فكرة جواز المجتهد المتجزئ يقولون: إن ما روى عن بعض الأئمة - كمالك والشافعي - سئلا عن بعض المسائل فأجابا عن البعض، وتركا باقيها، أو أن أَحَدَهُمَا قد سئل فقال لا أدري؟.

لقد أجابوا عن كل هَذَا بأن المجتهد حين يقف هَذَا الموقف، أو يجيب سائله بنحو هَذَا الجواب، فإن ذلك كله، ربما يكون لمانع يعرفه الفقيه، أو لورعه أو لعلمه بأن السائل متعنت ... أو لداعية عند الفقيه لا تتصل بضعف في ملكته التي تكونت بتكامل الشروط فيه.

ونحن لا نحب أن نطيل الوقوف في مسئلة الشروط التي ينبغي أن تتحقق في المجتهد بأكثر من هذا، فقد أصبح الشأن فيها جليا واضحًا وموقف العلماء منها لا سترة به.

لكن ما نحب أن نختم به هَذَا المبحث (ولنا معه موقف آخر) هو أن ما نراه الآن من استعمال كلمة (المجتهد) استعمالاً عشوائيًا، بحيث قد يطلق عَلَى النقيض من معناه، يحتاج إلى وقفة صارمة من العلماء وأهل التخصص غير هيابة، ليدافعوا من خلالها عن بنات أفكارهم، وكل واحد منهم يحمل بين جنبيه قلبًا شيحانًا (غيورًا) عَلَى هَذَا الدين، بحكم تخصصه وبحكم تدينه عَلَى السواء.

محلُ الاجتِهادِ

لا بد لكل عالم من العلماء من مجال يعمل فيه، حتى تأتى مسائله منضبطة، وأنظاره دقيقة، وأعماله محددة المعالم.

والمجتهد فى مجال الشريعة والعقيدة فى الإسلام، لا يخرج عن هذه القاعدة العامة الضابطة، بل هى تنطبق عليه كما تنطبق علَى غيره، بحيث يعد الخروج عن هذه القاعدة ووضع مجهودات المجتهد الشرعى فى غير محل، أو فى محل غير منضبط، يعد ضربا من العماية التى لا يمكن معها أن نسلك طريقًا واضحة، وَلاَ نعتمد علَى حكم صحيح.

وقد يظن الظانون خطأ أن ميدان بحث المجتهد، هو هذه الأحكام الشرعية المتصلة بما جاء به النَّبِىُّ ﷺ علَى جميع مستوياته.

والذين يعممون القول علَى هَذَا النحو قسمان:

أَحَدُهُمَا: حظه من المعرفة أنه يردد أمورًا لا يعى الكثير منْهَا، إن لم نقل: إنه لا يعيها بالكلية، وَهَذَا القسم يمثله ضرب من العامة الذين لا صلة لهم بالتخصص، وَلاَ تتحقق لهم الشروط المؤهلة، وَلاَ الأدوات المعينة، وقبل ذلك وبعده هم لا تتحقق عندهم الملكة المدربة والمؤهلة للنظر فى ميدان العلم لبلوغ ما يريدون بلوغه من المقاصد والغايات.

وَثَانِيهِمَا: قسم يعمم القول فيقول: إن المجتهد من حقه أن يبحث فى كل شىء يتصل بالإسلام ويحكم الرأى فيه.

وهذا النوع من الناس يذهب إلى ما يذهب إليه، وهو يعنى ما يقول.

وأصحاب هذا الاتجاه يخضعون كل شىء للبحث والنظر، والقبول والرد، وهدفهم الأسمى أن تتحول الثوابت القطعيات فى الإسلام إلى شىء ظنى محتمل، مهما كانت قطعية الأحكام وصرامتها.

فأنت تراهم مثلاً يخضعون القرآن الكريم إلى النظر فيه باعتبار أنه كلام بشرى، وأن ألفاظه ملك لهم يغيرون فيها ويبدلون كما يشاءون، متناسين أن القرآن هو كلام الله، وقد قامت الأدلة القطعية علَى ذلك.

وأنت تراهم يملئون الساحة بالضجيج، ويريقون الكثير من الأحبار عَلَى ما لا يحصى عددًا من الأوراق، ليقولوا مثلاً: إن السنة النبوية لا تصلح أن تكون أصلاً تشريعيًا لقصور ادعوه، حتى يخلقوا جوًا من التشكيك فى هذه السنة النبوية المطهرة.

ومن هؤلاء من يأتى إلى الأحكام القطعية فى الشريعة - من نحو تحريم الزنا، وإقامة الحد عَلَى الزناة، وتحريم الخمر وتجريم شاربيها، وإقامة الحد عليهم، وتحريم الربا، ومحاولة العبث بالنصوص القطعية التى تدل عَلَى تحريمه، وأوقات الصلاة، وعدد الصلوات المفروضة وعشرات غير ما ذكرناه لك - فيخضعها إلى حكم الرأى فيها.

وَلاَ يقصد من ورائه إلا إحداث نوع من البلبلة يتمكنون أثناءها من إلغاء القطعيات فى الشريعة الإسلامية، ونفى الثوابت التى هى بمثابة القواعد المتينة التى يقوم عليها هَذَا الدين.

هذان نوعان من الناس يتضمنهما جميعًا أصل واحد، وهو القول بفتح المجال أمام المجتهدين بحيث يكون ميدان الاجتهاد مفتقرًا إلى الحدود التى تحده، فإذا نزله المجتهد ساح فيه بغير حدود، وانطلق فيه بغير ضوابط، فَلاَ يحقق إلا غاية واحدة، طالما سعى إليها أعداء الإسلام فى العصور الخوالى، وهى تفريغ الإسلام من محتواه، بتعريته من ضوابطه وثوابته، وتركه هكذا شيئًا هلاميًا، عديم القيمة، ممسوخ الشخصية.

وما سعى إليه أصحاب هَذَا الغرض إنما يضعهم أمام العقل الرشيد، يحاكمهم إليه أصحاب الضمائر قبل أن يضعهم فى يوم عصيب أمام ميزان الحساب يتحاكمون إلى الله القادر.

لكن الذى نريده هنا هو أن نكرر ما قلناه، من أنه ما كان لبشر أن يقول: إن ميدان المجتهد إنما هو ميدان مفتوح بغير حدود.

فإذا كانت هذه المقولة مرفوضة، فما الذى عسى أن تكون عليه حقيقة ميدان الاجتهاد وطبيعته؟

ولخطر هَذَا السؤال أحب هنا أن أقدم جوابًا مختصرًا، ثم أعود إليه فأشرحه، مرة بالتحليل والتركيب، وأخرى بضرب الأمثلة الموضحة، لعلنا بما نصنع نكون قد قدمنا ما نمتلك من زاد أمام العقول عَلَى مختلف أذواق العقول، فمن يرد الاختصار فى القول وجد

بغيته، ومن يرد التحليل والتركيب العقلى، عثر عَلَى طَلْبته، ومن يهتم بالأمثلة لتكون وسائل إيضاح، وطريقة للدربة وجد ما يشبع ميله.

أما جواب هَذَا السؤال عَلَى الجملة فهو أن نقول:

إن موضوع الاجتهاد وما يعمل فيه المجتهد هو هذه المسائل، وتلك الوقائع التى ترددت فى أحكامها بين طرفين، وضح فى كل واحد منهما قصد الشارع فى الإثبات فى أَحَدِهِمَا، والنفى فى الآخر، فلم تنصرف ألبتة إلى طرف النفى، ولاَ إلى طرف الإثبات.

هذا كلام نقوله عَلَى الجملة.

فإذا أردنا تفصيل القول فيه بواسطة التحليل والتركيب العقليين، وبمعونة السبر والتقسيم للمسائل المحتملة والممكنة بعد ضميمتها للواقعات التى تظهر من ممارسات الأفراد، فإننا نحتاج إلى أن نطيل القول بعضًا من الإطالة لتحقيق هَذَا الغرض.

فَنَقُولُ وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ:

إن الإنسان المكلف لا يخلو حاله باعتبار أنه مكلف، من أن يكون إيجابيًا فى بعض علاقاته مع الناس والأشياء، وسلبيًا فى بعضها الآخر.

وبعبارة أشد وضوحًا نقول: إن المكلف فى أحواله وعلاقاته، إما أن يكون فاعلاً أو تاركًا.

فقيامه بالصلاة، وتأديته الزكاة، وأداؤه للحج، وصوم رمضان، وإفشاء السلام، وإطعام الطعام، وأن يبش فى وجه أخيه المسلم، ويفشى فى المجتمع السلام،وينفق عَلَى زوجته وأولاده .... إلخ، يكون فى ذلك متلبسا بأحوال إيجابية هو فيها فاعل ومؤثر.

وامتناعه عن شرب الخمر، وعدم قربه من الزنا، وتجنبه للخمر وأكل الربا، وبعده عن الفحش فى القول، ونأيه عن الغل والحسد والغضب ... إلخ، يكون فى هذه الحال سلبيًا لا يفعل شيئًا، تاركًا لهذه الأشياء وأمثالها.

وعلى الجملة فإن الإنسان المكلف فى علاقاته مع الناس والأشياء لا يخلو عن أن يكون فاعلاً أو تاركًا.

وهذه الأفعال والتروك كلها خاضعة لخطاب الشرع.

وكل ما لا يخضع لخطاب الشرع فى الظاهر، لا يخلو عن أن يكون فرضًا عقليًا افترضناه وَلاَ وجود له فى الواقع، أو يكون موجودًا فى الواقع، ولكن لا يظهر للشارع فيه خطاب.

وهذا الذى لا يظهر للشارع فيه خطاب، هو علَى البراءة الأصلية كما نعلم.

وقد يعبر الناس عن ذلك بقولهم: إن الأصل فى الأشياء الإباحة.

وهذه الإباحة داخلة كلها تحت حكم من الأحكام الشرعية وهو العفو.

ويتبين من هَذَا الذى ذكرناه أنه ما من فعل أو ترك يكون عليه المكلف إلا وللشرع خطاب فيه.

وهذا ما نعتقد علَى أرجح الأقوال التى تعتبر أن المباحات من الحوادث التى جاءت علَى البراءة الأصلية، إنما هى خاضعة لحكم العفو كما بينا.

وحين نقول: إن الأفعال والتروك إنما يخضعان جميعًا لخطاب الشرع، إنما نقصد بكلمة الخطاب الشرعى كل دليل شرعى يوصلنا إلى حكم.

فالنص الشرعى فى الكتاب والسنة خطاب شرعى.

والقياس، والإجماع، والمصالح المرسلة عند من يقولون بها .... إلخ، كل ذلك من خطاب الشرع الذى نريده هنا.

وإذا كان قد تبين لنا إلى الآن أنه ما من واقعة فى مجالى الأفعال والتروك تتصل بالإنسان إلا وللشرع فيها خطاب علَى ما بيناه، فإنه أصبح من اللازم أن نستعرض هذه الوقائع بقسميها، لنحدد نوع الحكم المنوط بها، وما إذا كان قصد الشارع ظاهر فيها علَى وجه مقطوع به أم لا.

والوقائع بهذه الحيثية تنقسم إلى أقسام:

١- واقعة أو وقائع يكون قصد الشارع فيها واضحًا جليًا، لا يحتمل تأويلاً وَلاَ يحتاج إلى مجهود.

فالنص أو الخطاب الشرعى من واقع القرآن أو السنة النبوية مثلاً يكون قطعى الثبوت قطعى الدلالة، فإذا قال الله تعالى للمسلمين: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا

مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣] إن علمنا من هذا النص فوق أنه قطعي الثبوت أنه قطعي الدلالـة كذلك، وإذا قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣] علمنا كذلك من هَذَا النص فوق أنه قطعي الثبوت أن قصد الشارع واضح فيه، بحيث لو أن أحد المكلفين فهم منه شيئًا آخر غير الوجوب، لكان مخطئًا متعرضًا للعقاب.

وفى جانب التروك أو النهى نجد الشارع يقول: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]، ويقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠] وغير هذين من أشباههما ونظائرهما.

ولو أننا تأملنا فى هذين النموذجين، لوجدنا أن قصد الشارع فيهما ظاهر عَلَى وجـه مقطوع به، يضاف هَذَا إلى أنهما من القرآن الكريم، فكل منهما قطعي الثبوت.

ويتبين مما ذكرناه أن هناك وقائع، الحكم أو قصد الشارع واضح لا سترة به.

فَمِنْهَا ما يحكم الشرع فيه بوجوب الأداء، فيكون التقصير فى أدائه محرمًا.

وَمِنْهَا ما يحكم الشرع فيه بوجوب الترك، فيكون تركه واجبًا، وفعله محرمًا، كل ذلك عَلَى وجه ظاهر لا سترة به.

ولهذا الظهور وذلك الوضوح نقول: إن هَذَا القسم يسميه العلماء قسـم الواضـحات، وهو قسم لا نحتاج فيه إلى بذل المجهود لاستخراج الحكم من النص، وَلاَ نحتاج فيه إلـى بذل المجهود لربط هَذَا الحكم الواضح بالواقعة التى قصد الشرع أن يرتبط بها.

والمصيب فى استخراج الحكم مأجور قطعًا، والمخطئ فى استخراج الحكم من هـذه الأدلة الواضحة آثم قطعًا.

وعليه: فإن هَذَا المجال من مجالات العلم، لا يصلح أن يكـون جـزءًا مـن ميـدان الاجتهاد، لظهوره وتأبيه عَلَى الخفاء.

٢- ومن وقائع الفعل والترك، وقائع لا يظهر قصد الشارع فى الحكم عليها، بل إنها تكون مترددة بين النفى والإثبات، بين أن يطلب الشرع أداءها أو يجيزه، وبين أن يحـرم الشرع هَذَا الأداء أو يكرهه.

فإذا كان قصد الشارع فيه محتملا غير ظاهر علَى وجه قطعى، بل كان الحكم مترددًا بين طرفى الفعل والترك، كان الحكم الذى سننتهى إليه أيًا كان بعد إعمال العقل فيه حكمًا ظنيًا.

والذى يظهر أن هَذَا القسم من الأقسام ربما لا يحتاج منا إلى كثير شـــرح،فهو مـــن الناحية النظرية ظاهر لا سترة به.

ومع ذلك فإنه يحتاج إلى بعض الأمثلة لنطبق عليها هَذَا المفهوم النظرى، فنستفيد من هَذَا التطبيق زيادة فى الدربة، وعلوًا فى الملكة، وقدرة علَى تحرى الحق، ومقــدرة فـــى البحث عنه.

وَدُونَكَ هذه الأَمْثِلَةَ لِنَتَأَمَّلَهَا مَعًا:

ومن هذه الأمثلة أن الشرع قد تضمن صريحًا النهىَ عن بيع الغرر، والنهىُ عن بيـــع الغرر قد أتى صريحًا فى مرويات أحمد بن حنبل وغيره.

وتطبيقات هَذَا الأصل موجودة فى كتب السنة وفى كتب الفقه علَى تعدد المذاهب.

ومن تطبيقات هَذَا الأصل فى مرويات البخارى قوله:

[حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما " أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع حَبَلِ الْحَبَلَة، وكان بيعًا يتبايعه أهل الجاهلية: كان الرجل يبتاع الجزور إلى أن تنتج الناقة، ثم تنتج التى فى بطنها] (١).

وصورة هَذَا البيع أن يأتى مشترٍ إلى إنسان يملك جزورًا أو جملاً، وعنده ناقة يملكها البائع أو المشترى أو غيرهما، ليس هَذَا مهما فى تصوير ما نقول، ثم يقـــول المشـــترى للبائع: سأشترى منك هَذَا الجمل وأدفع ثمنه بعد أن تلد هذه الناقة ما فى بطنها، أو يقـــول له: سأشترى منك هَذَا الجمل وأدفع ثمنه عندما تلد هذه الناقة ما فى بطنها، ثم تبلغ الوليدة حد الإنجاب وتحبل ثم تلد.

---

(١) فتح البارى علَى صحيح البخارى ــ ابن حجر - ج ٤ - ك البيوع (٣٤) ــ باب بيع الغرر، وحَبَلِ الْحَبَلَة (٦١) ح رقم ٢١٤٣ ص ٣٥٦.

وهذا النوع من البيع والشراء كان موجودًا فى الجاهلية عند العرب.

فلما جاء الإسلام حرمه تحريمًا قطعيًا لما فيه من الغرر الواقع من الجهالة الكائنة فى موعد السداد.

وهذه الصورة من بيع الغرر المنهى عنه، لها نظائر فى كتب السنة وفى كتب الفقه علَى السواء.

ومن نظائرها بيع السمك فى الماء، والطير فى الهواء، وأجنة الحيوان فى بطون أمهاتها، والثمرة قبل ظهورها علَى الشجر .... الخ.

وتحريم هَذَا النوع من البيع تحريم قطعي، وقصد الشارع فيه ظاهر.

ويستثنى من بيع الغرر صور أجازها العلماء بالإجماع.

وَمِنْهَا: بيع الجبة مع حشوها (وحشوها مجهول).

والإجارة بالمشاهرة علَى الأشهر العربية (وعدد أيام الشهر العربى مجهول).

وجواز استئجار الحمامات للبقاء فيها مدة الانتفاع بها (ومدة المكث وكمية استهلاك الماء مجهولة تختلف باختلاف الأفراد).

والشرب بالأجر من السقاء جائز (مع أن كمية الماء التى تكفى للرِّى تختلف من إنسان إلى آخر، ومن حالة إلى أخرى).

وهكذا يتبين لنا أن بيع الغرر حرام قطعًا، والصور المستثناة جائزة بالإجماع.

ولنا أن نتساءل عن سبب الحرمة، وسبب الجواز؟

ويرتفع عنا هَذَا التساؤل إذا علمنا أن: بيع الغرر محرم شرعًا، إذا توفر فيه أمران:

أَحَدُهُمَا: زيادة الضرر.

وَثَانِيهِمَا: إمكان التحرز عنه.

فإذا انتفى شرط من هذين الشرطين، أو ارتفعا جميعًا، ارتفعت الحرمة وكان البيع جائزًا.

فإذا عدنا إلى الأمثلة التى ذكرناها لك، وحكمنا أن غرض الشارع ظاهر بتحريمها،

وجدنا الشرطين المذكورين متحققين فى كل مثال منْهَا.

ثم إذا تأملنا الأمثلة المستثناة، وجدنا الشرطين أو أحدهما لم يثبت لهما أو له التحقــق، فتغير الحكم لغيابهما معًا، أو لغياب أحدهما.

وعلى أى حال فحكم الشرع ظاهر فى الحــالتين: إحــداهما بـــالتحريم، والأخــرى بالجواز.

وأنت خبير - لما ذكرناه من قبل - بأن غرض الشارع ما دام واضحًا فـــى الأمـــر وضده، لم يكن للمجتهد فى مثل هذه الأحوال عمل يذكر.

وهناك بعض الوقائع لا يظهر فيها غرض الشارع ظهورًا قطعيًا، بـــل هـــى تكـــون مترددة فى الحكم عليها بين هذين المتقابلين.

ودونك هَذَا المثالَ:

عروض الحياة الـــدنيا ومتاعهـــا: كـــالملابس، والمقاعـــد، والمناضـــد، والمراكـــب والمساكن.......

عروض الحياة الدنيا كلها معفية من الزكاة قطعًا.

أما النقدان (الذهب والفضة) ففيهما الزكاة وجوبًا عَلَى سبيل القطع.

هنا إذًا أمران متقابلان: العروض والنقدان.

أما العروض فَلاَ زكاة فيها.

وأما النقدان ففيهما الزكاة عَلَى سبيل الوجوب.

أمامنا الآن شيئان:

العروض: وليس فيها زكاة.

والنقدان: وفيهما زكاة.

وهما أمران متقابلان كما ترى.

وتأتى حلى النساء من الذهب والفضة حائرة بين هذين الطرفين.

وللفقيه أن يسأل: هل يجب فى الحلى الزكاة كما تجب فى النقدين، أم يعفى الحلى من

الزكاة كما هو الحال فى عروض الدنيا؟.

وسبب هذا التردد هو أن الحلى تمد بشبه ظاهر إلى كل من الطرفين:

فهى تشبه النقدين لصفة المعدنية فيها وفيهما.

وهى تشبه العروض لصفة المتاع فيها.

والذهب والفضة تجب فيهما الزكاة قطعًا لسببين: المعدنية والثمنية، أعنى أن الذهب والفضة اتخذهما الناس فى تقدير أشيائهم وحدتى قياس.

وحلى النساء قد شابهت النقدين من جهة المعدنية، وخالفتهما فى صفة الثمنية.

وقد شابهت الحلى عروض الحياة الدنيا من حيث أنها متاع وزينة وليس ثمينة، ولكنها تخالف العروض بصفة المعدنية.

ولما لم يكن القصد ظاهرًا تردد العلماء فى الحكم علَى حلى النساء، هل تجب فيها الزكاة كالنقدين، أو لا تجب كالعروض؟.

وللفقيه هنا أن يعمل عمله، فسوف يظهر له قصد الشارع فى هذه الصورة وأشباهها، فى حين أنه قد غُمَّ علَى غيره.

ومن أجل ذلك قلنا: إن كل واقعة أخذت بشَبَه من طرفين للشارع فى كل واحد منهما حكم يضاد الآخر، فقصد الشرع لا يظهر فى هذه الواقعة لكل أحد، وعلى المجتهد أن يُعْمِلَ فيها عقلَه وملكتَه.

وقل مثل ذلك فى قبول رواية مستور الحال، حيث تردد بين طرفين محكوم عليهما.

فالعلماء قد أجمعوا علَى قبول رواية العدل الضابط.

والعلماء قد اتفقوا على رد رواية الفاسق المطعون فى ضبطه.

وتردد المستور بينهما.

وعلى المجتهد أن يحدد الموقف الشرعى فى ذلك.

وما قلناه سلفًا نقوله أيضًا فى هذَا المثال: وهو يتصل بموضوع: هل للعبد ذمة مالية أم لا؟.

والتردد فى الجواب عن هذا التساؤل، جاء من أن العبد يتردد بين طرفين فى كل منهما حكم صريح.

فالحر من بنى آدم له ذمة مالية وهو يملك الأشياء شرعًا.

وآحاد الحيوانات ليست لها ذمة مالية ولا مجموعها، فهى لا تملك شرعًا.

والعبد متردد بين هذين الطرفين، فاحتاج إلى مجتهد يكشف عن غرض الشارع فى هذه المسألة ويحدد الحكم الصحيح، الذى يغلب ظهور الحق فيه.

ولقد اتفق العلماء عَلَى أن من يجد الماء قبل الدخول فى الصلاة لا يجوز له التيمم بسبب فقد الماء.

كما اتفقوا عَلَى أن من فقد الماء وتيمم وصلى، وخرج وقت الصلاة التى صلاها، ثم وجد الماء بعد ذلك أنه لا يعيد تلك الصلاة.

وترددوا فى الحكم عَلَى من فقد الماء وتيمم ثم صلى، وقبل أن يخرج الوقت وجد الماء.

واختلافهم فى هذه الصورة حول ما إذا كان قد وجب عليه أن يعيد صلاته أم لا، ناشئ بسبب تردد هذه الحالة بين الطرفين المذكورين، حيث تمت لكل واحد منهما بشبه ظاهر، كما تخالفه بفارق ظاهر كذلك.

ولقد اتفق العلماء عَلَى أن الثمرة تابعة للشجرة إذا بيعت قبل ظهورها.

كما اتفقوا على أنها ليست تابعة للشجرة إذا جذت وقطعت قبل البيع.

واختلفوا فى الثمرة الظاهرة عَلَى الشجرة حين البيع ولم تجذ لشبهها بكل واحد من الطرفين.

والأمثلة كثيرة فى هذا الباب، وما ذكرناه فيه كفاية لتجلية الأمر فى هَذَا الجانب من جوانب الميدان الذى يتاح للمجتهد أن يعمل فيه.

وأنت إذا ظهر لك حال هذه الوقائع التى للشارع فيها قصد، ولكنه غير ظاهر لكل أحد لأخذ الوقائع بشبه بين طرفين، للشارع فى كل واحد منهما حكم بين.

أنت إذا ظهر لك ذلك، فاعلم أن البحث عن الحكم الصحيح فى مثل هذه الوقائع من أعمال المجتهد.

٣ - ومن أنواع التروك والأفعال، نوع ليس للشارع فيه حكم ظاهر أصلاً، وليست آحاد الوقائع مترددة فى الحكم بين طرفين.

وهذا النوع من الأفعال والتروك، أو هَذَا النوع من أنواع السلوك الذى يحتاج إلى حكم، قد صنفه العلماء تحت عنوان (المتشابهات).

وهذا النوع الذى هو (المتشابه) يحتاج إلى بذل كثير من المجهود لنستخرج له من الأدلة الشرعية حكمًا.

فإذا لم يجد المجتهد له نصًا فى القرآن أو السنة يمكن أن يستخرج له حكمًا منه، فهو يمكن أن يلجأ إلى الإجماع.

فان لم يجد فى الإجماع، يمكن له أن يستعمل القياس عَلَى شروط استعماله ... إلى آخر ما يمكن له أن يستعمله من وسائل وأدوات، لاستخراج الأحكام لِهَذَا القسم من أفعال الإنسان أو تروكه [1].

وعلى كل حال فهذا مجال رحب من مجالات الاجتهاد لعله يكون أكثر رحابة من سابقيه لما يحتاج إليه من بذل المجهود.

ولكنه وسابقيه تعلقهما بالوقائع تعلق ظاهر.

فما من قسم من هذه الأقسام إلا وهو متصل بالوقائع، أو بعبارة أدق هو متصل بالأفعال والتروك من حيث أن كلاً منهَا يبحث له المجتهد عن حكم من خلال الأدلة الشرعية.

٤ - وهناك مجال آخر من مجالات الاجتهاد يختلف عما ذكرناه.

ذلك أننا فى هَذَا المجال سنتكلم عن الأدلة الشرعية من حيث ثبوت نسبتها إلى الشارع ومن حيث دلالتها عَلَى الحكم المستخرج منهَا.

---

(١) راجع الشاطبى ـ الموافقات ـ جـ٤ ـ ص١٥٥ وما بعدها.

فالدليل الشرعى إن كان نصا قرآنيًا، فإن ثبوت نسبته إلى الشارع قطعــى لا يقبــل الشك فيه لتواتره بالنقل عن رسول الله ﷺ جيل بعد جيل.

ومع قطعية الثبوت فى النص القرآنى فقد تكون دلالة النص دلالة ظنية محتملة.

ولهذا الاحتمال فى النص قلنا: إن علَى المجتهد أن يبذل أقصى وسعه فيه لاســتخراج الحكم الذى يغلب علَى الذهن أن النص يدل عليه.

وأما إن كان الدليل من السنة فإن المسألة هنا تختلف قليلاً، إذ السنة لم تثبــت كلهــا بدليل قطعى، ففيها ما هو قطعى الثبوت لأنه متواتر، وفيها ما هو صــحيح النســبة إلــى رسول الله ﷺ مع أنه آحاد، وفيها ما هو حسن، وفيها ما هو دون ذلك.

ومن حسن الحظ ويُمْنِ الطالع أن إكرام الله لهذه الأمة شامل، ورحمته بهــا عامــة، حيث هيأ لِهَٰذَا المصدر من مصادر التشريع رجالاً يصعب علَى العقل حصرهم، قد قــاموا بعملهم فى السنة فميزوا صحيحها من غير الصحيح.

وما علَى الباحث فى هَٰذَا المجال إلا أن يقف علَى ما فعلوه، ويأخذ عنهم ما صــنعوه، ما دام يؤمن بالله ورسوله.

وهو لا يأخذ هَٰذَا عنهم تقليدًا أو رميًا فى عماية، وإنما لابد أن يقف علَى دليلهم الــذى وفقهم الله إليه، ويعرف قواعدهم التى سنوها لأنفسهم لإثبات نسبة آحاد هَٰذَا المصدر إلــى الشارع أو نفيها عنه.

والوقوف علَى ما صنعه الأقدمون من حيث إدراك القاعدة ومن حيث تطبيقها، أمــر يحتاج إلى بذل المجهود الذى لا يقل عما كان يصنعه الأقدمون من قبل.

وبعد أن يثبت الدليل من السنة، ونتأكد من نسبته إلى الشارع، ينفتح أمامنا مجال آخر للبحث والنظر وهو دلالة هذا النص علَى الحكم الذى سيستخرج منه.

فإن كانت دلالته ظنية أو احتمالية، فقد انفتح مجال آخر من المجالات أمام المجتهــد، لترجيح ما ينبغى ترجيحه من طرفى احتمال دلالة النص عليه.

وإن كنا سنستدل علَى خطاب الشارع بواسطة الإجماع، فعلى المجتهــد أن يعــرف المسألة التى فى يده، إن كانت محل إجماع، فالحكم صريح لا مجال للمجتهد فيــه علَــى

أرجح الأقوال.

وإن لم تكن المسألة محل إجماع بل وقع الخلاف فيها، فإنها تكون محل اجتهاد للمجتهد، بحيث يجب عليه بذل أقصى الوسع لترجيح رأى عَلَى آخر بما أوتى من حسن الملكة، وما رزق من حسن النظر، وما توفر عنده من أساليب الترجيح والاختيار، بعد أن يحيط بما سبقه من آراء كل رأى بدليله، وعليه فى هذه الحال أن يبين سبب اختياره وترجيحه، وأن يبين لماذا حكم عَلَى أدلة غيره بأنها مرجوحة.

وتلك مسألة شاقة، لأن بدايتها استيعاب الآراء بأدلتها، ووسطها الموازنة، وآخرها الترجيح بأسبابه.

وإذا كان مجال الاستدلال عَلَى المسألة أو المسائل هو القياس، فإنه يجب عَلَى المجتهد أن يعلم أن هَذَا ميدان من ميادين الاجتهاد صعب غير يسير.

ذلك أنه يحتاج فيه ومعه إلى دراسة القياس من حيث قواعده وقوانينه، ومن حيث شروطه وموانعه.

والشأن فيه مع كل ذلك أنه يملك ملكة كونتها الدربة، وشحذها طول المران، تعينه عَلَى ما هو مقبل عليه.

وهكذا يتبين لى ولك أن البحث فى الأدلة باعتبارها هى خطاب الشرع، وكيفية استنباط الحكم منْهَا مع اشتراط استفراغ الوسع فى هَذَا الاستنباط وذلك البحث، إنما يشكل أحد ميادين الاجتهاد الذى يجوز للمجتهد الذى توفرت له أدواته أن يعمل فيها.

٥ – والمجتهد حين يجتهد فى معرفة الوقائع والأحكام التى تتطلبها.

والمجتهد حين يبحث فى الأدلة من حيث الثبوت والدلالة.

إن المجتهد بكل ذلك لا يكون قد استغرق جميع ميادين الاجتهاد.

بل يبقى أمامه أن يبحث فى كيفية إسقاط الحكم الذى استخرجه من الدليل المعبر عن خطاب الشرع عَلَى الواقعة التى تحتاج إليه.

والمسألة هنا شاقة للغاية، إذ عَلَى المجتهد أن يحدد بجلاء المحكوم عليه من الوقائع، ويحدده تحديدًا واضحًا.

وهذا ما يعرف عند علماء الأصول بتحديد المناط.

وقد يكون المناط محددًا لكنه غير واضح، مما يحوج المجتهد إلى توضيحه وإزالة الغموض عنه.

وأنا لا أريد أن أشغلك هنا بمسائل فنية، فكتب أصول الفقه ملأى بشروحها، مما يجعل المتخصص فى هذا الفن يكتفى بقراءتها فى محالها، ومما يريح غير المتخصص من ثقل تنوء به الكواهل وهو لا يحتاج إليه.

لكن الذى لا نستطيع أن نفرط فيه هو أن نعيد علَى مسامعك ما عساك تكون قد أدركته من سابق أقوالنا لك، وهو: أن المجتهد عليه أن يقوم ضمن ما يقوم به من العمل بمعرفة كيفية إسقاط النص علَى الواقعة المعينة.

وهذه معرفة لا يستغنى عنها المجتهد فى فتواه، ولا يستغنى عنها القاضى فى حكمه.

فهذه نقطة اشتراك بين القاضى والمفتى تجعلهما علَى قدم المساواة بغير تمييز، لولا أنا نقول: إن فتوى المفتى لا تلزم المستفتى، بخلاف حكم الحاكم (القاضى) فإنه ملزم.

وهكذا يتبين لنا مما ذكرناه إلى الآن أن مسألة الاجتهاد، مسألة شاقة لا تجوز لكل أحد.

بل إنه لمن صدق القول أن نقول: إنها وظيفة مكتسبة خاضعة لإمكانات فطرية، لا تتوفر لكثير من الآحاد فى كل عصر، بل إنها لوظيفة فذة موجودة فى كل العصور، ولكن قد يدركها فى كل عصر الواحد بعد الواحد.

ولعل فيما سنذكره بعدُ أثناء تواصل البحث ما يثرى هذا الاستنتاج، ويصب عليه ذنوبا بعد ذنوب من واضحات الفكر، فيكون هذا الاستنتاج بعد هذا التواصل الفكرى، وتوضيح قضاياه الواحدة بعد الواحدة، قد حاز قدرًا كبيرًا من الثقة فيه، يرهب كل دَعِىٍّ أن يستسهل مسائله، أو أن يقتحم ميدان البحث فيه.

الْمُجْتَهِدُ وَإِصَابَةُ الْحَقِّ

ولابد أن ينتهى بنا المطاف بعد ما ذكرناه إلى هَذَا السؤال.

إذا باشر المجتهد عمله ووصل إلى حكم يطلب إلى الناس تنفيذه، فمتى نقول: بأن هَذَا المجتهد معتبر شرعًا، أو غير معتبر فيما بذله من مجهود؟.

ومتى نقول: بأن المجتهد قد أصاب الحقيقة، أو جانبه الصواب فيما انتهى إليه من نتائج؟.

ولاينبغى أن نظن أن الإجابة عن هَذَا السؤال بقسميه من قبيل الأمر الميسور، ولئن كان من قبيل الأمر الميسور - علَى سبيل الافتراض - فإن جزءه الأول - علَى الأقل - لن يسلم من المراء والجدل.

وسنحاول أن نجيب علَى هَذَا السؤال آملين أن نتوخى الصواب فيما نقول، وأن نرجح الحق من بين الأراء التى اختلفت إلى حد التضاد أحيانًا.

١ - أما الشطر الأول من هَذَا السؤال - والذى مضمونه أننا نتساءل عما يوافق الشرع أو يخالفه من الاجتهاد ومجهود المجتهدين - فالأمر فى إجابة هَذَا السؤال يدفعنا إلى أن نقسم المجتهد والاجتهاد بِهَذَا الاعتبار إلى قسمين:

أ - مجتهد فى مجال الشريعة تعترف الشريعة به، ويقر له العلماء بمجهوده، ويحترمون له القصد والنية مع تقديرهم لعمله ومجهوده الذى بذله.

والاجتهاد، الكائن من هَذَا النوع يمكن أن نقول: إنه [هو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد].

وأنت إذا تأملت فى هذه الجملة التى اعتبرناها تعريفًا لِهَذَا النوع من الاجتهاد، ستجد وَلاَ شك أنها حاوية لكل ما ذكرناه لك من حقيقة الاجتهاد والمجتهد، والشروط التى يجب توفرها فيه، وميدانه المحدد له علَى أنه مجال بحثه، مهما اتسع هَذَا المجال أو ضاق.

ولاحجر عليك فى شىء إن أردت أن تراجع ما ذكرناه سلفًا، لتعلم حقيقة هَذَا المجتهد وأدواته، لتعلم قيمة هَذَا النوع من الاجتهاد، والمسائل التى يمكن أن تكون هى مجال البحث والنظر، كى يتحصل لنا هَذَا النوع من الاجتهاد.

ب - وهناك نوع آخر من الاجتهاد سبق أن لفتنا النظر إليه فى إشارة عاجلــة لهــا وميض البرق، ونريد أن نؤكد على القصد إليها هنا.

وهذا النوع من الاجتهاد [هو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه؛ لأن حقيقته أنه رأى بمجرد التشهى والأغراض، وضبط فى عماية، واتباع للهوى، فكل رأى صدر على هذا الوجه فلا مرية فى عدم اعتباره؛ لأنه ضد الحق الذى أنزل الله، كما قال تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٩] وقال تعالى: ﴿يَادَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [سورة ص:٢٦] [1].

ومع أن هذا النوع من الاجتهاد ممقوت شرعًا، ويبغضه العقــل مـــن كــل جوانبــه ويزدريه المنطق والمنطقيون ازدراءً شديدًا.

مع هذا كله فقد عمت البلوى فى هذا الزمان باصطناعه للنيل من الشريعة بزعزعــة الثقة فى ثوابتها.

وأكثر من اصطنعوا هذا النوع من الاجتهاد، كانوا فى الماضى القريب دعاة للمذهب الاشتراكى، أو بعبارة أصرح، كان هؤلاء فى الماضى دعاة للمذهب الماركسى.

فلما أتى الله بنيان هذا المذهب من القواعد، وخر على دعاته الســقف مـــن فــوقهم، وأتاهم عذاب الخزى؛ لانكشاف غرضهم فى الحياة الدنيا، وجد هؤلاء الدعاة أنفســهم ولا عمل لهم ولا انتماء، فاختاروا أن يلبسوا للناس لباس التدين، فينتمى الــبعض مـــنهم إلـــى مؤسسات دينية ليكون عضوًا فيها بطريقة أو بأخرى، أو يدعى ذلك، وتشبه البعض الآخر بالمسلمين وأصحاب الرأى منهم، فأظهر الغيرة المكذوبة على الإسلام ولا مانع مع ذلــك أن يطلق لحيته، ولو لم يرتد المساجد أو يصلى لقبلة المسلمين.

وقد قلنا مرارًا ونقول الآن: إن هذا النوع من الاجتهاد مرفوض شرعًا، لأن أصحابه قد امتلأت قلوبهم وعقولهم بمشاعر وأفكار معادية للإسلام وللشريعة الإسلامية، فضلاً عن أنهم أناس لا ينتمون إلا لمن يأخذهم إليه بملء الجيوب أو البطون، فينساقون خلفه يفعلون

---

(١) الشاطبى ـــ الموافقات جـ ٤ ـــ ص ١٦٧.

ويقولون ما يريد طالما يوفر لهم المال والمتاع.

وأنت إذا ما وازنت بين هذين النوعين من الاجتهاد وبحرارة الفكر، ودفء الضمير، ستجد أن أحدهما طاهر طهارة الماء، تعلق الزبد فاستطاع أن يلقى به نفسه فذهب جفاء، وبقى هَذَا النوع الجيد المعترف به شرعًا فى كل عصر ينفع الناس ويحقق لهم الاستقرار العقلى والوجدانى عَلَى السواء.

هذان قسمان انقسم إليهما الاجتهاد والمجتهد.

أَحَدُهُمَا: لا توافق الشريعة عليه، ويجب عَلَى كل مسلم أن يرده ويرد عمله، وهو دَعِيُّ الاجتهاد بغير أدواته بغرض سيئ أو بغير غرض.

وَثَانِيهِمَا: مجتهد يملك الأدوات - وهو مُعْتَرَفٌ به - ينزل إلى ميدان الاجتهاد فيعمل فيه، والمسلمون يقدرونه عَلَى قدر عمله، يثقون فيه عَلَى قدر إخلاصه وما يبذل من مجهود مؤسس عَلَى هَذَا الإخلاص.

الاِجْتِهَادُ الصَّحِيحُ وَإِصَابَةُ الْحَقِّ

لقد انتهينا مما سبق إلى أن هناك نوعًا من الاجتهاد تعترف الشريعة به، بحيث يكون المجتهد الذى صدر عنه هَذَا الاجتهاد قد وافق شروط المجتهد وأصبح ما صدر عنه يمكن النظر فيه.

لكن هَذَا النوع من الاجتهاد والمجتهدين ليسوا عَلَى درجة واحدة من حيث ما يجب عليهم من بذل الوسع واستفراغ الطاقة.

فالمجتهدون بِهَذَا الاعتبار ينقسمون إلى قسمين.

قِسْمٌ: قد قصر فى استفراغ وسعه وبذل طاقته، أو ذهل عن إدراك الحقيقة لما اعتراه من الغفلة العارضة.

وَقِسْمٌ آخَرُ: قد من الله عليه باليقظة التى تعينه عَلَى إدراك الحق وإصابته، وهو لم يقصر فى بذل طاقته واستفراغ وسعه.

وأنت خبير - وَلاَ شك - أن هذين القسمين ليسا عَلَى سواء من حيث إدراك الحقيقة، ومن حيث الخدمة التى ينبغى أن تقدم للشريعة.

وسأبدأ فأحدثك عن هَذا النوع الذى أصابت الغفلة آحاده مـــن الرجـــال، أو اعتـــراه الكسل، ومع ذلك فقد تصدى للفتوى أو اشتغل بالقضاء، وهما مؤسسان على قدرة المفتـــى أو القاضى عَلَى استخراج الأحكام من أدلتها.

زَلَّةُ الْعَالِمِ مَضْرُوبٌ بِهَا الطَّبْلُ

هذا وإن العالم أو المجتهد إذا كان من أولئك النفر الذين تصيبهم الغفلة، أو يقصـــرون فى استفراغ الوسع والطاقة، فإن ما يصدر عنهم من حكم قضائى إن كان فى أمر جزئـــى يجب نقضه، وما يصدر عنهم من فتوى يجب إبطالها.

وإن كان ما صدر عنهم يتصل بأمر عام، فإنه يكون أشد بطلانًا واجتنابه ألزم.

ومثال ما يصدر عنهم من خطأ فى الأمور العامة ما يقوله بعضهم من حل الربـــا، أو إباحة زواج المتعة، أو حل شرب أنواع من الخمور، أو ما يشبه ذلك من هذه الأمور التى يندرج تحتها آحاد الحوادث.

والعلماء قد تعودوا هنا أن يتحدثوا عن زلة العالم، فيولونها كثيرًا من الاهتمام.

وزلة العالم لا تقع منه إلا إذا قام به أحد وصفين أو كلاهما: الغفلة التى تذهلـــه عـــن إدراك الحكم واستنباطه من مظانه، والفتور الذى يسبب له الوقوع فى التقصير، ويحـــول بينه وبين أن يبذل قصارى طاقته فيما هو مقبل عليه من مواضع الاجتهاد.

والمجتهد يكون ملومًا أشد اللوم، متعرضًا لأعلى درجات الإثم، لو أنه قصر فى بحث المسألة التى طلب إليه أن يجتهد فيها.

وهو يكون كذلك لو أنه علم من نفسه أنه تنتابه الغفلة ويعتريه الذهول، ثم أقدم عَلَـــى موضوع من موضوعات الشريعة فحكم فيه قضاءً، أو أصدر فيه فتوى.

وأنا لا يغيب عنى كما لا يغيب عنك أن الإثم العظيم الذى سيقع عَلَى هَذا العالم، سببه أن فتواه أو حكمه لا يقتصر ضرره عليه هو، وإنما سيتعداه ليتضرر به آخرون.

والمجتهد المتجرئ أو المقصر أو الذاهل قد يتضح له الأمر فيما أخطأ فيـــه، فيتبـــع غيره ممن أصاب فأدرك الحق فينقذه الله من الخطأ الذى وقع فيه من قبل، لكن غيره مـــن تابعيه ربما يستمرون عَلَى ما أخطأ فيه؛ فيناله من مسئوليتهم ما لا يســـتطيع أن يـــتخلص

منه إمام ربه.

وهذا المجتهد المقصر أو الذاهل إذا انتهى أجله ومات، تبقى فتواه أو حكمه معمولا به آمادًا طويلة لا يتخلص الناس منها، إلا إذا رزقهم الله بمجتهد حصيف مخلص، وبعالم ثقف لقن لا تفوته الحجة، ولا يعدوه إدراك الحكم من مظانه فيستخرجه من أدلته الشرعية الصحيحة.

ولو قد رزق الله عز وجل الأمة بهذا العالم الثقف اللقن ليستدرك على المجتهد المقصر فيصحح له بعد موته، فإن هذا العالم الثقف اللقن لن يجد الأرض أمامه مهادًا، وإنما سيجد من طول الوقت وتقادم الفتوى المغلوطة، أو الحكم الخاطئ ما يعكر عليه صفو اجتهاده، خاصة إذا علمت أن الإلف والعادة وتقادم الزمن، لها في نفوس الناس أثر لا ينكر.

ومن أجل هذا الخطر البالغ وجدنا هذا المثل الشائع (زَلَّةُ الْعَالِمِ مَضْرُوبٌ بِهَا الطَّبْلُ).

ومن أجل هذا الخطر المترتب على زلة العالم، وجدنا الشريعة متمثلة في رجالها الأوائل، يحذرون غاية التحذير من زلة العالم.

ونسبة التحذير إلى النَّبيّ ﷺ، وإن كان قد ورد بها حديث في رواته (كثير بن عبد الله) وهو واه، إلا أنه قد وردت آثار منسوبة إلى كبار الصحابة تؤكد معنى هذا الحديث، كما أن الحديث نفسه قد صححه كثير من المحدثين أو حسنوه.

وأنا سأعرض عليك الرواية التي نسبت إلى الرسول ﷺ في هذا الشأن، ثم أعرض عليك ما كان من الآثار المنسوبة إلى الصحابة تؤكد أنهم كانوا يعملون بمقتضاها.

لقد روى عن النَّبيّ ﷺ [أنه قال: " إني لأخاف على أمتي من بعدي من أعمال ثلاثة. قالوا: وما هي يارسول الله؟ قال: أخاف عليهم من زلة العالم، ومن حكم جائر، ومن هوى متبع].

وهذا الحديث قد رواه البزار والطبراني من طريق كثير بن عبد الله - وهو واه - كما ذكرته لك من قبل.

وقد حسنها الترمذي في مواضع.

واحتج بها ابن خزيمة فى صحيحه.

وبقية رجال الإسناد ثقات [(١)].

والرواية عن الصحابى الجليل عوف بن مالك رفعها.

وعن عمر: " ثلاث يهدمن الدين: زلة العالم، أوجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضلون".

وعن أبى الدرداء: " إن مما أخشى عليكم زلة العالم، أو جـدال المنـافق بـالقرآن، والقرآن حق، وعلى القرآن منار كمنار الطريق ".

ومن أخبار معاذ بن جبل أنه كان يقول فى خطبته كثيرًا: " إياكم وزيغةَ الحكيم، فـإن الشيطان قد يتكلم عَلَى لسان الحكيم بكلمة الضلالة، وقد يقول المنافق الحق، فَتَلَقَّوا الحـقَّ عمن جاء به، فإن عَلَى الحق نورًا " قالوا: وكيف زيغةُ الحكيم؟ قال: " هى كلمة تـروعكم وتنكرونها، وتقولون ما هذه؟ فاحذروا زيغته، وَلاَ تَصُدَّنَّكُمْ عنه، فإنه يوشك أن يفيء وأن يراجع الحق ".

وقال سلمان الفارس: " كيف أنتم عند ثلاث: زلة عالم، وجدال منافق بالقرآن، ودنيـا تقطع أعناقكم ! فأما زلة العالم فإن اهتدى فَلاَ تقلدوه دينكم، تقولون نصنع مثل ما يصـنع فلان، وننتهى عما ينتهى عنه فلان. وإن أخطأ فَلاَ تقطعوا إياسـكم منـه فتعينـوا عليـه الشيطان ".

وعن ابن عباس: " ويل للأتباع من عثرات العالم ".

قيل: كيف ذلك؟ قال: يقول العالم شيئا برأيه، ثم يجد من هو أعلم برسول الله ﷺ منه، فيترك قوله ثم يمض الأتباع ".

وقال سليمان التيمى: " إن أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله ".

قال ابن عبد البر: " هَذَا إجماع لا أعلم فيه خلافًا " [(٢)].

---

(١) انظر الترغيب والترهيب للمنذرى - ضبط أحاديثه وعلق عليه / مصطفى محمد عمارة ط . دار إحياء التراث العربى بيروت جـ ٣ - ص ١٧٥.

(٢) راجع الموافقات للشاطبى ــ (مرجع سبق ذكره).

زَلَّةُ الْمُجْتَهِدِ وَمَوْقِفُنَا مِنْ صَاحِبِهَا

إن العالم فى الإسلام له مكانة ومنزلة جعله الله فيها لتكتمــل المنظومــة التعليميــة والسلوكية علَى السواء.

ومكانة العالم فى الإسلام لها خطر عظيم، إذ هو فى محل القدوة يجد الناس أنفســهم مطالبين أن يقتدوا به، وإن يأخذوا عنه.

ومن واجب كل عالم مجتهد أن يكون علَى وعى كامل بخطر منزلته ومكانته، وعلى الإمة كذلك أن تكون علَى وعى كامل بهذه المكانة التى وضع الله فيها عالمهم ومفكرهم.

وليكن هَذَا الذى قلته لك الآن فى محل الأصل، بحيث يتفرع عليه ما ســأذكره بــين يديك.

والذى أريد أن أذكره بين يديك هو ما يجب تكون الأمة عليه فى علاقتها بالعالم الذى زلت به قدماه، والعالم لن تزل قدماه إلا إذا انتابته الغفلة أو كان مقصرًا.

فإذا ما حدث للعالم ذلك كان خواص الأمة فى غاية الحرج، ذلك أنه يطلب مــنهم أن يبينوا للناس خطأ هَذَا العالم المجتهد أو دعى الاجتهاد، وفى بيان هَذَا الخطــأ قــد تحــدث بعض التجاوزات بمعنى أنه يمكن أن يعرض أحد من المجتهدين الذين رزقهــم الله العلــم بهَذَا الذى تقع منه الزلات، ويبين قصر ملكته أو ضعف إمكانياته، أو يعرض به فى خلق أو انتماء.

والسؤال الآن هو: هل يجوز لنا أن نشهر بالعالم الذى وقعت منه هذه الهفــوات، وأن نعرض به أمام الناس، خاصة إذا كانت هذه الهفوات ناشئة عن تقصيره فــى البحــث، أو قصوره فى النظر؟.

وإذا مُنع علماء الأمة من أن ينبهوا علَى خطر هؤلاء باعتباره تجريحًا غير لائق، فما الطريق الآمنه التى تحافظ علَى هذه الأمة من تقليد هَذَا العالم دعى الاجتهاد؟.

هذه هى النقاط التى تحدث شيئًا من الحرج لدى علماء الأمة وهم يتعاملون مع هؤلاء الناس الذين قد زلت بهم الأقدام.

والذى يظهر من كلام السلف الصالح، خاصة ما ذكرناه من قبل، أنــه لا يجــوز أن

ينتشر الخطأ فى المسلمين، خاصة ما كان منه متصلاً بنشر أحكام مخالفة للمقطوع به من النصوص الشرعية والأدلة المعبرة عن خطاب الشرع.

ومن أجل ذلك فإنه يجب عَلَى كل عالم ثبت أن يتعرض لبيان الخطــأ الناشــئ عــن زلات العلماء بيانًا شافيًا، مع لفت نظر هؤلاء العلماء إلى تقصيرهم فى البحث والنظر إن كانت زلاتهم ناشئة عن هَذَا التقصير، كما أنه يجب أن يلفت نظر هؤلاء الذين قد زلت بهم اقدامهم إلى المناطق التى وقع لهم فيها اللبس، وغُم عَلَى أفكارهم فتوهموا صوابًا ما هــو عين الخطأ.

وهذا البيان ولفت النظر يحسبهما العلماء من الأمور التى يجوز التفــريط فيهــا، وإلا أصبحت الشريعة مرتعًا خصبًا لكل عادٍ عليها يريد أن ينال منْهَا تحقيقًا لمصلحة تخصه أو منفعة تعود عَلَى غيره.

هذا هو رأى جهابذة القرن الأول والثانى الهجريين من مسألة التبيــين ولفــت نظــر المخطئين إلى ما أخطأوا فيه.

أما مسألة فضح دعى العلم، وكشف أغراضه، والتنبيه إلى ما يبتغيه فهذه مسألة قــد توقف السلف فيها توقفًا له وجاهته حيث قالوا: إن دعى الاجتهاد محسوب عَلَى العلمــاء، وقد يظنه البعض فى محل القدرة، وهو فى وضعه هَذَا لا يحب أن يخسر ماله فى جنبات الساحة كلها، وهو بهَذَا الشعور ربما يحاول أن يجمع عليه ثيابه بطريقة ما، قد تؤدى بــه فى نهاية الأمر إلى أن يعود إلى خالقه وبارئه فيطيعه ويتقيه، ويعود إلى ما نشره أو تكلم فيه بغير الحق فيبينه ويصلح فيه تائبًا نادمًا عَلَى ما بدر منه، فهذا ورفاقه قد فتح الله لهــم باب التوبة حيث قال: ﴿إِلاَّ ٱلَّذِينَ تَابُواْ وَأَصْلَحُواْ وَبَيَّنُواْ فَأُوْلَـٰـئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَــاْ ٱلتَّــوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٠].

ونحن لو قد قمنا بتعرية هؤلاء وكشف أغراضهم، وعلم الناس منهم سوء طويتهم، لم يعد عندهم من رجاء فى انصلاح حالهم بين الناس يحول بينهم وبين أن يقدموا المزيد من هذه الافتراءات عَلَى الدين والشريعة، فيفجرون فى حق الشريعة ومن نزلت عليه، والجيل الأول الذى تلقاها، بل قد يتطاول الواحد فهم فيسب الله عدوًا بغير علم.

وما ذهب اليه سلف الأمة فى التعامل مع هؤلاء هو الرأى الحكيم، والمنهج القويم، إذ

الواحد منهم كالقنبلة التى تلقى بغير ضابط لا يعلم أحد متى ستنفجر، وَلاَ يستطيع أحد أن يتكهن بحجم الخسائر التى ستحدثها.

ويرحم الله أمة الإسلام، فكم عانت وكم تكبدت من خسائر بسبب هؤلاء الذين لا يرجون من الله ثوابًا، وَلاَ يخشون له عقابًا.

زَلَّةُ الْمُجْتَهِدِ وموقِفُنَا منْها

هذا هو موقفنا من المجتهد الذى زلت به الأقدام.

أما موقفنا من المسائل التى زل فيها، والأحكام التى أراد أن ينشرها خطأ بين الأمة، فإن علماء المسلمين قد أجمعوا عَلَى أنه لا يجوز لأحد منا أن يقلدهم فى دينهم، وَلاَ أن يتبع طرائقهم، وَلاَ أن يميل إلى ما مالوا إليه.

وليس لذلك من سبب إلا أن نقول: إن هذه الأحكام التى ذهبوا إليها، وخيلوا إلينا أنها اجتهادية لا علاقة لها بالشريعة وَلاَ بأحكامها، وإنما هى من المسائل التى اتضح فيها قصد الشارع بالأمر أو بالنهى، ومحاولة حملها عَلَى غير ذلك من قبيل الأمور الناشئة عن الهوى أو الغرض المعادى للشريعة أو المجافى لها.

وَدُونَكَ هَذَيْنِ الْمِثَالَيْنِ:

أما أَحَدُهُمَا: فهو أن الله عز وجل قد أوجب الجزية عَلَى أهل الكتاب ضريبة تحصلها الدولة من أهل الذمة منهم - عَلَى الأقل - فى مقابل ما يدفعه المسلمون من الزكاة وهى دونها فى القيمة.

والنص فى هذه الفريضة صريح.

ومن الناس من يحاول أن يقول بإسقاط هَذَا النص من المصحف، أو إبعاد أثره من التشريع.

وَأَمَّا ثَانِيهِمَا: فإننا قد قرأنا نصًا منسوبًا إلى رسول الله ﷺ يفيد بجلاء ووضوح تكليف الحاكم المسلم بقتل المرتد حدًا لردته، فيأتى أناس يرفعون شعار حرية الأديان، ويقولون: إن الإنسان حر فى معتقده.

والإسلام لا يمانع فى حرية الاعتقاد، لكن بشرط أن لا يصطنع أحد مسبح اليهـ

معنا، فاليهود هم الذين نصحوا لإخوانهم أن يدخلوا فى الإسلام أول النهار ويكفروا آخره، ليلبسوا علَى ضعفاء المسلمين أمور دينهم، فمن الممكن أن يقول بعض العوالم، هؤلاء اليهود مثقفون، وعلى بصر قديم بالأديان، فلولا أنهم رأوا الإسلام علَى حال لا يستطيع معها أن ينشئ حضارة ما تركوه وما انصرفوا عنه.

إن الإسلام يقر بحرية الأديان، لكن شريطة أن لا تؤدى هذه الحرية بالناس إلى أن يستهينوا بقداسة الإسلام؛ فالمتدين علَى أى دين كان قبل أن يدخل الإسلام، لا يجد من المسلمين إلا رعاية له، وحفاظًا علَى شعائره، ما دام قد دخل معهم فى عقد الذمة، لكنه إذا رغب فى الدخول فى الإسلام ودخل فيه بالفعل، ثم أراد أن يخرج منه مرتدًا، يكون بذلك قد اعتدى علَى مشاعر المسلمين ومقدسات الإسلام، وكان سببًا لزعزعة العقيدة فى نفوس البسطاء من المسلمين.

من أجل ذلك غلَّظ الإسلام فى حد الردة حفاظًا علَى عقيدته.

وأنت ترى معى أن غرض الشارع واضح فى هذين المثلين، فليس واحد منهما وَلاَ كلاهما فيه أو فيهما ما يؤهلهما إلى أن يدخلا فى مجال الاجتهاد، أو فى دائرة بحث المجتهد، وكل من أقحمهما ونظائرهما فى مجال الاجتهاد مدعيًا أن الحكم الذى حكم به فى مثل هذه الحالات موافق للشريعة، يكون غاشًا للأمة، ومضللاً لآحادها بعد أن كان ظالمًا لنفسه.

ويتضح من هذَا والذى قبله أنه لا يجوز التشنيع علَى من ظلم نفسه، وتحمل من إثم زلات العالمين ما كان ينبغى له أن يتنزه عنه، إنه لا يجوز التشنيع عليه، وإنما يجب تنبيهه إلى خطئه بشيء من اللين والرفق.

أما ما يصدر عنه من أحكام ناتجة عن تقصيره أو التباس الأمر عليه، فإنه لا يجوز العمل بها لمجافاتها للشريعة، مع وضوح قصد الشارع فيها.

يقول الشاطبى فى هذين الأمرين: (إن زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة وَلاَ الأخذ بها تقليدًا له، وذلك لأنها موضوعة علَى المخالفة للشرع، ولذلك عدت زلة، وإلا فلو كانت معتدًا بها لم يجعل لها هذه الرتبة، وَلاَ نسب إلى صاحبها الزلل فيها، كما أنه لا ينبغى أن ينسب صاحبها إلى التقصير، وَلاَ أن يشنع عليه بها، وَلاَ ينتقص من أجلها، أو

يعتقد فيه الإقدام علَى المخالفة البحتة، فإن هذا كله خلاف ما تقتضى رتبته فى الدين) [١].

زلَّةُ العَالم لا تُعتبرُ خلافا يُعتدُّ به

وإذا كنا منهيين قطعًا عن التشهير بالعالم الذى زل.

وإذا كان ما انتهى إليه العالم الذى زل فى حكم فى قضية أو فتوى، أو استنباط حكم من نص علَى هواه لا يلزمنا العمل به، فإنه يبقى معنا سؤال مؤداه: هل تعد زلة هَذَا العالم خلافًا يعتد به فى مجال الترجيح بين الآراء، بحيث نعتبره مخالفًا ولو برأى مرجوح، ونعتبر ما يقابلونه جمهورًا يمثلون رأى الأغلبية؟.

والجواب عن هَذَا التساؤل أن نقول: إن هَذَا التساؤل نفسه يبدو أنه لا محل له بعد ما ذكرناه سلفًا، ما دمنا قد أكدنا علَى أن زلة العالم التى أدى إليها توهمه صحة ما كان خطأ، أو تقصيره فى بذل جهده، فلم يدرك الحق فى مسألته التى هو بصددها، أو تعمده التشويش علَى الشريعة بمنفعة تعود عليه.

وزلة العالم إذا كان هَذَا هو تكييفها، فإنها فى حكم البديهة غير معترف بها شرعًا، ولاَ يحسب لها أى حساب عندما نريد أن نصنف الآراء فى مسألة واحدة، فهى لا وزن لها فى الآراء الراجحة، وهى لاوزن لها فى الآراء المرجوحة، وليس لذلك من سبب إلا أن تكون زلة العالم فى مسألة قد اتضح حكمها اتضاحًا ظهر معه قصد الشارع منه، حيث كان خطاب الشارع واضحًا إما بالأمر أو بالنهى.

وكثيرون من قدامى العلماء قد نصوا علَى ذلك، ومن لم ينص عليه منهم وَكَلَهُ إلى بديهة القارئ أو السامع.

ومن هنا فإن الأمة عليها أن تتنبه إلى خطأ ما تفهمه، حين يذاع فيها بعض زلات العلماء، فتظن هذه الأمة أو يظن الكثيرون من أفرادها بأن كل ما يذاع من زلات العلماء إنما يمثل الرأى الآخر الذى يجب احترامه بمقتضى حكم الإسلام، وَهَذَا غير صحيح بالمرة، لأن زلة العالم لا تمثل رأيا فى مواجهة رأى، وكل ما هنالك أنه رأى مرجوح، فهو رأى فى مواجهة نص واضح الدلالة علَى مقصوده، علَى نحو ما بيناه لك فيما ذكرناه

---

(١) الشاطبى – الموافقات ج٤ ص ١٧٠ وما بعدها.

بين يديك من بعض الأمثلة التى تعد من زلات العلماء، مثل القول بحل الربا شـــرعًا، أو القول برفع الجزية قبل نزول عيسى عليه السّلام، أو القول بحل زواج المتعـــة، ومثلهـــا القول بحل الزواج السرى ... إلى غير ذلك مما نراه ونسمعه، وقد يبلغ فى القـــبح مـــداه، حتى أنى قرأت لبعضهم قوله: إنه يجوز أن يختلط الرجل بالمرأة فى مكان واحد إلى حـــد اختلاط الأنفاس من غير أن يكون هناك حرج من شرع أو دين.

لابد أن أنتهى إذًا من هذه الفقرة إلى القول: بأن زلة العالم لا تمثـــل الـــرأى الآخـــر المرجوح الذى يحترمه الشرع إلى جوار الرأى الراجح، وإنما قصارى ما تمثله زلة العالم هو أنها تعبر عن رأى مخطئ صاحبه، واهم أو قاصر، أو مغرض.

يقول الشيخ أبو اسحاق إبراهيم الشاطبى: [إنه لا يصح اعتمادها (زلة العالم) خلافًـــا فى المسائل الشرعية، لأنها لم تصدر فى الحقيقة عن اجتهاد، ولاَ هى من مسائل الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد فهو لم يصادف فيها محلاً، فصارت فى نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد.

وإنما يعد فى الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة فى الشريعة، كانت مما يقوى أو يضعف.

وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا.

فلذلك قيل إنه لا يصح أن يعتد بها فى الخلاف، كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف فى مسألة ربا الفضل، والمتعة، ومحاشى النساء، وأشباهها من المسائل التى خفيت فيها الأدلة علَى من خالف فيها] [(١)].

وأنت لا يشغل بالك بالقطع هذه المسألة التى يثيرها بعضهم من أنه سيصعب التمييـــز بين زلة العالم التى لا يُحسب حسابها فى الآراء المرجوحة، والرأى المقابل للرأى الراجح فى مسألة اجتهادية، والذى نحن مطالبون باحترامه.

أنا لا أظن أن هذه المسألة تشغل بالك، بعدما علمت أن فى الأمة رجـــالاً قـــد نمـــت ملكاتهم، وهيأت لهم أدواتهم، فهم يميزون بواسطة هذه الملكة وتلك الأدوات بين الطيـــب

---

(١) الموافقات للشاطبى ـــ جـ ٤ ص ١٧٢.

والخبيث، فيعمدون إلى الطيب بغاية التقدير ولو قلت آحاده، وهم يزدردون الخبيث الفاسد المغرض ولو أعجب الناس كثرة الخبيث.

الْمُجْتَهِدُ وَإِدْرَاكُ الصَّوَابِ

ونحن الآن قد وصلنا إلى مسألة هى فى حقيقة أمرها نظرية بحتة، وَلاَ أثر لها يـــذكر فى واقع الناس، وَلاَ فى وجود المسائل خارج حدود النفس.

والقول فى هذه المسألة يحتاج إلى خلفية يفهم بواسطتها، وهى لا تحتاج منا إلى كثير حديث، وَلاَ إلى عظيم قول.

وأساس هذه الخلفية يقوم عَلَى حل الإشكال الذى يصوره هَذَا السؤال:

ما المعيار أو الميزان أو الضابطة التى يقوم عليها الحكم بصدق القول أو عدمه؟، أو الحكم بأن فلانًا من الناس حين حكم فى قضية معينة قد وضع يده عَلَى الحـــق فـــى هـــذه القضية؟، وهل الحق يتعدد، أم أن الحق واحد وغيره خطأ وباطل؟، وهل يعد الحق معبرًا عن قصد الشارع فى المسائل التى يجتهد فيها المجتهد، فمن أدركه كان محقًا، ومـــن لـــم يدركه فاته الحق، أم أن الحق معبر عن غلبة الظن عند كل مجتهد؟.

هذه تساؤلات، البحث فى حلها شيق، لكن ما نصل إليه من حلول مهما كانت مقنعـــة، فإن أثرها من الناحية العملية يعبر عن ضوءٍ خافت، إذا نحن قلنا بأن هنـــاك أثـــرًا فـــى العمليات قل ذلك أو كثر.

ويجب أن نعلم علم اليقين أن هذه المسائل التى عبرنا عنها بتلك التساؤلات، قد أخذت من العلماء قسطًا غير يسير من البحث والنقاش والحوار.

فهناك من العلماء من تحدث عن الحق متى يدركه المجتهد.

فقال بعضهم: إن الحق يدخل تحت عباءة ظن الفقيه، فهو بعبارة واضحة مختصرة ما غلب فيه ظن الفقيه.

وعليه فإن الحق يتعدد عند هؤلاء القوم، فكل مسألة يبحث فيها مجتهـــدان والشـــرع يسمح لهما بالبحث فيها، فإن الحق فى هذه المسألة هو ما غلب فيها ظن كل فقيه، أو هـــو هَذَا الحكم الذى تحقق للفقيه غلبة الظن فيه.

معنى ذلك أن كلاً من الرجلين أو الرجال حين ينتهى كل منهم إلى رأى يغلب عَلَـى ظنه أنه الصواب، يكون كل منهما محقًا.

وأنت ترى معى أن مثل هَذَا الرأى فى تحديد ماهية الحق والحكم بتعدده يترك مساحة من البلبلة غير يسيرة.

ومن حسن الحظ ويمن الطالع أن هناك من قال وهم جمهور الأمة: بأن الحق واحـد وهو الذى تعلق به مقصود الشرع فى الحقيقة مع عدم ظهوره، فمن أدركه كـان مصـيبًا مأجورًا، ومن لم يدركه كان مخطئًا معذورًا.

ولقد تفرع عَلَى هذين الاتجاهين فروعًا كثيرة، لكن ينبغى أن نعلم أننا قد وضعنا بين يديك ناصية الأمر وزمام الآراء المختلفة.

وعلى هذه الخلفية أحب أن أقول ما أختاره فى الموضوع الذى طرحته معك للبحـث، وهو أن المسألة إذا طرحت للبحث والنظر، كان الحق فيها واحدًا، وكـان الخطـأ فيهـا محتملاً، وقد أمرنا الله عز وجل بالاجتهاد، فمن أدرك الحـق فلـه أجرعلـى اجتهـاده، وأجرعلى إصابته لِهَذَا الحق، ومن لم يدرك الحق، فيكفيه أنه قد تأمل ونظر وبـذل جهـد طاقته ليحصل من فضل الله عَلَى الأجر، لأنه استجاب لربه واجتهد، وهو فى نفس الوقت معذور حيث لم يحالفه الحظ أو يدركه التوفيق فأخطأ الطريق إلى إدراك الحق.

ولقد قلت: إن هَذَا هو الرأى المختار عندى، والذى أمنحه من حماسى القدر الكبير.

وأنا لا أمنح هَذَا الرأى حماسًا إلا لأننى أدرك أن هناك أدلة كثيرة تؤيد مـا أقـول، وتنأى بى عن العسف والتحكم.

وَمِنْ هَذِهِ الأَدِلَّةِ:

١ - قال تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ * فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلاً ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [النمل: ٧٨ ، ٧٩].

وأنت إذا تأملت الآية الكريمة ستجد أن القرآن قد نص عَلَى أن الله عز وجل قد مَـنَّ عَلَى داود وسليمان بأنه قد آتاهما حكمًا وعلمًا، لكنه فى نفس قال: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُـلَيْمَانَ﴾، وأن داود قد قال لابنه " الحكم هو ما قضيت به "، ولو لم يكن هناك صواب وخطـأ، مـا

جرى سياق الآية على هذا النحو.

٢ – وفى السنة النبوية الشريفة آثار كثيرة تؤكد هذا المعنى الذى ذكرناه:

منها: ما أخرجه أحمد والشيخان وأبو داود والنسائى وابن ماجة عن عمرو بن العاص: " إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر ".

ومنها: ما روى أحمد والستة عن أبى هريرة: " إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد "(١).

وفى مرويات أحمد لهذا الحديث زيادة " بكل حسنة عشر حسنات ".

وروى مسلم " كل حسنة يعملها ابن آدم فله عشر أمثالها ".

والسنة ملأى بروايات من هذا النوع (٢).

٣ – وأنت إذا تأملت تاريخ صحابة رسول الله ﷺ فإنه يعز عليك أن تجد مسائل كانوا يختلفون فيها.

والواحد منهم كان إذا اجتهد يقول بعد إعلانه لرأيه: إن كان هذا صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمنى وأستغفر الله، أو كلامًا هذا معناه.

ودونك بعض هذه المسائل التى اختلفوا فيها:

فمن ذلك ما نقله الآمدى وغيره: من قول أبى بكر فى الكلالة: أقول فيها برأيى؛ فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ، فمنى ومن الشيطان.

ومنه ما قاله عمر: إن عمر لا يدرى أنه أصاب الحق، لكنه لم يألُ جهدًا.

ومن قول على لعمر برأيه فى مسائل كثيره ينصح له وهو مخالف لرأيه، وعمر ينزل على رأى على قائلاً عبارته الشهيرة: لولا على لهلك عمر.

وهذا الذى أردته ذهب إليه كثير من القدماء والمحدثين، وذهب بعضهم إلى أن هذا هو رأى الجمهور.

---

(١) الجامع الصغير ــ جـ١ ص١٢٠، ١٢١.

(٢) راجع المنذرى ــ ترغيب جـ٣ ــ ك القضاء وغيره ــ ص١٥٤ وما بعدها.

يقول الدكتور محمد سلام مدكور: [... مذهب المخطئة: وهو مذهب جمهور فقهاء المسلمين من أهل السنة والشيعة، وهؤلاء يتجهون إلى أن الحق فى أحد الأقوال، ولم يتعين لنا، وهو عند الله متعين لاستحالة أن يكون الشيء الواحد فى الزمان الواحد فى الشخص الواحد حلالاً وحرامًا. وأن غيره خطأ، فقد كان الصحابة يخطئ بعضهم بعضًا، ولو كان اجتهاد كل مجتهد حقًا، لم يكن للتخطئه وجه] (١).

وعلى هٰذا الرأى كثير من العلماء كما ترى.

قال الشوكانى يحكى علٰى أن هناك كثير من العلماء علٰى هٰذا الرأى منهم:

الأصم، وبشر المريسى، وابن علية، وأهل الظاهر، وجماعة من الشافعية، وطائفة من الحنفية.

ثم انحاز هو إلى هٰذا الرأى مستدلاً ببعض ماذكرناه من الاستدلال وقال (٢): إنه يوضح الحق ويرفع النزاع، وهو الحديث الثابت فى الصحيح من طرق" أن الحاكم إذا اجتهد فأصاب فله أجران، وإن اجتهد وأخطأ فله أجر".

فهذا الحديث صريح فى أن الحق واحد، وأن بعض المجتهدين يوافقوه فيقال له معيب ويستحق أجرين، وبعض المجهتدين يخالفه ويقال له مخطئ، واستحقاقه الأمر علٰى ما بذل من جهد لا يستلزم كونه مصيبًا،فلو كان كل مجتهد مصيبًا لما كان لهٰذا التقسيم من النبىّ ﷺ معنى، وكذا لو كان المخطئ فى اجتهاده آثمًا لما رتب له النبىُّ ﷺ أجرًا، فالحق أن الحق واحد، ومخالفه من غير عمد ولاَ تقصير مخطئ مأجور.

ونعود إلى ما ذكرناه من قبل فنؤكد أن هذه المسألة التى نوشك أن نفرغ من بحثها إنما تعبر عن بحث نظرى بحت، ولكنها مع ذلك تلقى بظلالها علٰى مجموعة العلماء المجتهدين وآحادهم فتؤكد ما يقع بينهم من خلاف فى الرأى وأن بعضهم مصيب وبعضهم مخطئ، ومع ذلك فإن الكل مأجور وإن كان بعضهم مصيبًا وبعضهم معذور.

---

(١) مناهج ـ مدكور ـ ص٣٧٥ (مرجع سبق ذكره).

(٢) راجع المسألة فى إرشاد الفحول (مرجع سبق ذكره).

دهاليز الاجتهاد الخاطئ

لقد تبين لنا فيما سبق أن سطرناه سلفًا أن الاجتهاد الحقيقى لا يخلص لصاحبه إلا إذا خلص له موضوع الاجتهاد ونأى بنفسه عن كل أمر لا يجوز الاجتهاد فيه.

كما أن الاجتهاد الصحيح لا يكون كذلك إلا إذا كان المجتهد قد تحققت له أدوات الاجتهاد من الملكة وتحصيل العلوم التى يستعين بها علَى الاجتهاد.

وأنت لا يجوز لك وَلاَ يجوز لى أن ننسى هَذَا الشرط الذى اشترطه الإمام الغزالى من أن المجتهد يجب أن يكون عدلاً فى نفسه مخلصًا لربه ودينه حسن النية فى كل ما يقدم عليه أو يحجم عنه وهو يمارس اجتهاده فى الشريعة الإسلامية وقضاياها التى يسمح له بالاجتهاد فيها.

تلك كلمات تلخص لك ما ذكرناه سلفًا من الاجتهاد الصحيح الذى يكون علَى يد مجتهد صادق.

ولكن الأمة فى أزمنة مختلفة قد شهدت أدعياء اجتهاد، لا بصر لهم بالشريعة الإسلامية، وَلاَ خبرة لهم بالاجتهاد وَلاَ بعيد انه وجلهم يعمل لحساب هواه، أو لحساب هوى غيره، يستعجل الأجر من الناس وقد أنساه الشيطان ذكر ربه.

والأمة قد ابتليت بهؤلاء، كما ابتليت بأدعياء النبوة سواء بسواء.

ومن حكمة الله أنه لم يترك الأمة فى عماية عمياء، ولم يقص عليها بالجهالة الجهلاء، بحيث لا يستطيع أن تميز هؤلاء النفر، وَلاَ أن تقف علَى الدهاليز التى يسلكونها كى يخلصوا إلى غرضهم الذى سيحاسبهم الله عليه فى يوم تعم فيه الفضائح كل الخلائق إلا من رحم ربك، ونحن نسأله أن يسبغ علينا من ستائر فضله، ومن فضل ستره ما يغنينا عن الحساب فى الآخرة.

وأنت واجد فى هذه السطور التى سأضعها الآن بين يديك بعض الدهاليز التى يسلكها أدعياء الاجتهاد، فتؤدى بهم إلى أن يضعوا بين الأمة ركامًا من الضلالات يسمونها زورًا اجتهادات.

١ - وأول هذه الدهاليز تتعلق بمدعى الاجتهاد نفسه.

فهو مع أنه قد فقد جميع المؤهلات للاجتهاد، يظن فى نفسه غرورًا أنه مــن كبــار المجتهدين، ولا مانع أن يكون من أولئك النفر الذين يجيدون اصطناع المواقف، فيخيلــون إلى العامة والبسطاء أنهم أئمة فى العلم، ومن أصحاب الكعوب العالية فى الفهم والاجتهاد. وقد تساعدهم بعض الألقاب والانتماءات عَلَى تحقيق مآربهم الفاسدة.

وَلاَ يجوز أن نظن أن خطر هؤلاء يسير، أو أثرهم فى الأمة ضئيل، أو تأثيرهم عَلَى مسار الشريعة يستهان به أو يُزهد فيه؛ فهؤلاء لا يتورعون عن أن يخالفوا فــى جزئــى واضح من جزئيات الشريعة، كما أن جرأتهم تحملهم عَلَى أن يخالفوا فى قاعدة عامة مــن القواعد الأساسية فى الشرع والتى يتفرع عليها جزئياتها.

وإذا أخذنا بمبدأ النسبية، فإن مخالفة هؤلاء فى الجزئى من الأحكام ربما تكون أخــف من مخالفتهم فى قاعدة من قواعد الشريعة.

والأمثلة عَلَى كل حال لا تخفى علينا وَلاَ عليك فى هَذَا الزمان فنحن نجد الكثير مــن هؤلاء يخالفون القرآن مثلاً فى الجزية، وهى جزء من النظام المالى العام تفرضه الدولــة الإسلامية عَلَى بعض رعاياها الذين لا تجب عليهم الزكاة من غيــر المســلمين، ونحــن نجدهم أو نجد غيرهم يسمحون بالخلوة بين الرجال والنساء إلى حــد اخــتلاط الأنفــاس بالأنفاس، وَلاَ تظنن أن ذلك من قبيل المبالغة، وإنما أنا قد اقتبســت عبــارة ممــا ذكــره بعضهم وهو مبثوث بين الناس وأنت تجد بعضهم يتحدث عن عورة المرأة التــى يجــب سترها فى الإسلام فيذكر أنها منحصرة فى خمس مناطق من الجسم هى منــاطق العفــة، وماعدا ذلك فإنه لا يجب ستره إلى غير ذلك مما ذكروه وهم يعتبرونه اجتهــاذا فــى الدين، أو يوهمون الناس بأن فعلهم هَذَا اجتهاد فى الدين، وأن مخالفتهم لنصوص الشريعة القطعية، وقواعد الشريعة الكلية إنما يتقربون بها لرب العالمين.

ولقد لاحظ الشاطبى هَذَا الدهليز منذ زمن طويل فأورده فى كتابه تحذيرًا منه حيــث قال: [" المسألة التاسعة"

فيعرض فيه أن يُعتقد فى صاحبه أو يَعتقد هو فى نفسه أنه من أهــل الاجتهــاد، وأن قوله معتد به، وتكون مخالفته تارة فى جزئى، وهو أخف، وتارة فى كلــى مــن كليــات الشريعة وأصولها العامة، سواء كانت من أصول الاعتقادات أو الأعمال].

٢ – ومن الدهاليز التى تؤدى إلى الخطأ فى الاجتهاد، هذا المسلك الشائن غير العلمى الذى يتبعه بعضهم عن قصد أو غير قصد ونقصد بهذا المسلك الشائن غير العلمى هو ما ينتهجه بعض أدعياء العلم، من تعمد الذهاب إلى جزئى من جزئيات الشريعة فيحاول أن ينقضه ويبطله، ويحكم فيه بغير ما أنزل الله، مدفوعًا إلى ذلك بهوى جامح، أو ممتطيًا إليه صهوة جهل فاضح.

والجهل والهوى جوادان من جياد الضلالة النشطة، التى تعين صاحبها على قطع سبيل الضلالة إلى أقصى زرعه.

وكثير منهم يتتبع الجزئيات المتشابهات، فيحاولون أن ينقضوها واحدة بعد واحدة، إلى أن يصلوا إلى القاعدة أو المبدأ الذى ينتظمها جميعًا فيقصدون إلى هدمه ونقضه.

وهم يفعلون الفعل عينه فى كل جزئى له نظائر مع نظائره، كى يتمكنوا من هدم المبدأ الذى يجمعها، ظانين أنهم بالغون إلى إبطال الشريعة الإسلامية، والحيلولة بينها وبين أى تكون مبدأ حياة للناس، وهو هدف سول لهم شيطانهم أنهم بالغوه، وقد اقتضت مشيئة الله عز وجل أنهم لن يتحقق لهم بلوغ هذا الهدف إلا أن يلج الجمل فى سم الخياط.

٣ – ومن دهاليز الاجتهاد الخاطئ هذا الدهليز الذى يسلكه أصحابه فى أدراب من الظلمات والعماية لا يزداد الواحد منهم بسلوكه إلا إثماً.

وهذا الدهليز الذى نقصد إليه هنا: هو أن الكثيرين من أدعياء الاجتهاد – إن لم يكن جميعهم – يعمدون إلى المرجعية الحقيقية التى حددها الإسلام لكل مسلم فيرومون تغيرها، واستحداث مرجعيات بدلاً منها ينصبها لهم الشيطان، ويحملهم على اتخاذها معبودات لهم وموجهات فى جميع شئون الحياة، ومتكأً يسندون ظهورهم إليها، ومكان أمن يعودون إليه كلما رابهم ريبة، وغم عليهم فهم نص من النصوص أو استظهار حكم من الأحكام يتصل بمسألة من المسائل. وأنت معى ولاشك فى أن مرجعية المسلمين تربطهم بالكتاب والسنة، وتجعلهم يعودون فى كل أمورهم إلى المشروع الحكيم.

أما هؤلاء الأدعياء فمرجعهم الهوى، ومُعِينهم الشيطان، وعودتهم فى كل أمر إلى ما يحقق لهم الظهور الاجتماعى، الذى يترتب عليه تحقيق مصلحة صلتها وثيقة بملء الجيوب أو ملء البطون.

ولقد لاحظ الشاطبى رحمه الله هذا الدهليز والذى قبله من دهاليز الـضلالة، فقـال مبينًا لهما، ومشنعًا علَى مدعى الاجتهاد، سالكًا إليه طريقا خاطئـا [.......فتـراه آخـذا ببعض جزئيات الشريعة فى هدم كلياتها، وحتى يصير منْها إلى ما ظهر له ببادئ عـنهم فى فهمها، ولاَ راجع إلى الله ورسوله فى أمرها كما قال "فان تنازعتم فى شىء فردّوه إلى الله وَالرسول ﷺ " الآية ! ويكون الحامل علَى ذلك بعض الأهواء الكامنة فـى النفـوس، الحاملة علَى ترك الاهتداء بالدليل الواضح واطّراح النصَّفة والاعتراف بالعجز فيمـا لـم يصل إليه علم الناظر]

٤ – ومن أهم دهاليز الاجتهاد الخاطئ ومن أكبر آفاته الجهل بمقاصد الشريعة، مـع الرغبة فى سرعة تَبَوء مكانة المجتهد.

وأنت إذا تأملت الناس من حولك وجدت صنفًا منهم وهو فى مراحل الطلب يـستعجل إقتناص مرتبة الاجتهاد، فيدفعه هَذَا الاستعجال إلى أن يعتقد فى نفسه أنه قد وصـل إلـى مرتبة المجتهدين، وأنه يصلح لما يصلح له جهابذتهم، فيأخذ فى النظر وإعمال الفكر علَى غير قاعدة أو ضابطة وأخص خواصه وهو علَى هذه الحال أنه يجهل فيما يجهل المقاصد الحقيقية للشريعة، فيورده جهله بهذه المقاصد موارد الهلاك، وهو لا يدرى أنه ألقى بنفسه فى التهلكة، فالإنسان لا يُلقى بنفسه فى التهلكة وهو يعلم أنه يُلقى بنفسه فيها، وإنما يتسبب فى إلقائه شفى الرّدى ما ألمّ به من الجهل، وما أحاط به منَ نقص الخبرة.

والجاهلون وناقصوا الخبرة تجدهم دائمًا يرفعون شعار (المـصلحة) ويقولـون زورًا (كلما وجدت المصلحة فثم شرع الله)، وَهَذَا القول مقلوب عن أصله الأصيل الـذى تقبلـه عقول المسلمين ومشاعرهم وهو: (كلما وجد شرع الله وجدت معه المـصلحة لا تتخلـف عنه).

وقد يكون سبب هَذَا القلب لتلك العبارة قصد مدفوع بالهوى.

وقد يكون سبب هَذَا القلب جهل ألم بصاحبه لا يبصر معه مواقع أقدامه.

والاحتمال الثانى خطأ قد نتمكن معه من الاعتذار عن صاحبه أو لا نـتمكن، لكـن الاحتمال الأول خطيئة يأثم صاحبها بسببها إثمًا يترتب عليه من العقاب بمقـدار المخالفـة التى وقع فيها.

وأنت علَى كل حال واجد هذين الاحتمالين فيما تنظر فيه من مذلات الأقدام في مجال الاجتهاد، وفي كل حالة تنظر فيما ستجد سبب التغليب واضحًا، بحيث يظهر أمامك في مسألة ما أن الدافع للخطأ فيها هو الجهل بالمصلحة بينما تجد في مصلحة أخرى أن الدافع إلى الخطأ فيها هو الهوى الجامح، والمنفعة التي تأخذ برأس صاحبها وقلبه حتى تجعله يفتري علَى الشريعة أحكامًا يربطها بوقائع لم يأذن بها الله وَلاَ رسوله.

ونحن قبل أن نضرب لك الأمثال الموضحة لمذلات الأقدام بدعوى المصلحة، يجب أن نحدد أولاً ما يمكن أن نفهمه من المصلحة التي اصطنعها بعض الفقهاء كالمالكية، واعتبروها مصدرًا من مصادر التشريع عندهم.

ونحن إذا تتبعن مذهب القائلين باعتبار المصلحة أصلاً، ومصدرًا من مصادر التشريع نجدهم لا يطلقون الأمر للهوى إطلاقًا بغير قيد، وإنما هم يعتبرون المصلحة تكون في كل شيء يؤدي بالإنسان إلى مقاصد الشرع، كما أنها لا يجوز لها أن تخالف نصًا من نصوصه، وَلاَ مبدأ من مبادئه.

وأنت إذا تأملت معى هَذَا التقليد علَى هَذَا النحو، سهل عليك إدراك صدق ما قوله من أن [المصالح المجتلبة شرعًا والمفاسد المستدفَعَة؛ إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسده العادية] (١).

المصالح إذًا إذا اعتبرناها أصلاً من أصول التشريع، لا يجوز فهمها علَى أنها كل شيء يوافق الهوى الجامح أو الغرض المصلحي، فإن مثل هَذَا الفهم لا يقول به أحد، وهو في نفس الوقت فهم باطل وإدراك معوج، لا يجنح إليه إلا كل مغرض.

والدليل علَى أن الفقهاء لا يعتبرون هَذَا المسلك المعوج والفهم المريض صالحا لتحديد معنى المصلحة واعتبارها أصلاً من أصول التشريع أمور أهمها:

١- ما نعرفه من [أن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم، حتى يكونوا عبادًا لله، وَهَذَا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة علَى

---

(١) راجع الموافقات للشاطبي في ص ٣٧، ٣٨.

وفق أهواء النفوس، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت ؛ وقد قال ربنا سبحانه: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون:٧١].

ب- ومن الأدلة على أن الشريعة لا تحتمل أحكامًا يكون الدافع إليها المصلحة المدفوعة بالهوى، أن الواقع يشهد كما تشهد العقول الصادقة أن المصالح لا تصفو لأصحابها صفاءً مطلقًا في كل الأوقات، ولا حتى في طبيعتها، فما من مصلحة إلا وتجد فيها شائبة مفسدة تعارضها، وعلى المجتهد الشرعي أن يرجح ما فيه المصلحة الأخروية على نحو مالوح به الشرع الحكيم وأكده.

فأنت مثلاً تجد أمرين متعارضين لو اخذت واحدًا منهما تحملت مفسدة في الآخر، [كما نقول: إن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها، أو إتلافها وإحياء المال، وكان إحياؤها أولى].

وهذا الحكم الذي هو لصالح إحياء النفس والحفاظ عليها طبقًا للمصلحة يتغير إذا تغيرت المعادلة [فإن عارض إحياؤها إماتة الدين، كان إحياء الدين أولى وإن أدّى إلى إماتتها ؛ كما جاء في جهاد الكفار، وقتل المرتد، وغير ذلك، وكما إذا عارض إحياء نفس واحدة إماتة نفوس كثيرة في المحارب مثلا، كان إحياء النفوس الكثيرة أولى].

وهكذا يتبين لك أن المعتبر في اعتماد المصالح [هو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس، حتى إن العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة، وإن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع. فقد اتفقوا في الجملة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة، بحيث منعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك. هذا وإن كانوا بفقد الشرع على شيء، فالشرع لما جاء بيّن هذا كله، وحمل المكلفين عليه طوعًا أو كرهًا، ليقيموا أمر دنياهم لأخرتهم].

جـ- ومن الأدلة التي تفيد الجزم بأن المصالح لا يجوز أن تكون تابعة للأهواء في استنباط الحكم منها: أن المضار والمنافع أمور نسبية في الأشياء وليست ذاتية، فهي تختلف باختلاف الأشخاص، كما تختلف باختلاف الأزمان، ونحن نلاحظ كذلك اختلافها في الأحوال.

ومن هنا فإنك تجد الشيء نافعًا فى حق شخص، ضارًا فى حق الآخرين وانت تجـد الشيء يكون نافعًا فى حق الشخص الواحد فى زمان، ضارًا فى زمان آخر.

وانت لا يخطئك أن الشيء قد يكون نافعًا فى حال من الأحوال، ضارًا فـى غيره من الأحوال.

ولو أننا ربطنا الحكم يُستنبط من اعتبار المصلحة حسب شهوات الناس وأهوائهم، لما استقر لنا حكم يعم الأفراد المتماثلين فى الأزمان المتماثلة والأحوال المتشابهة.

ومن يرتضى هَذَا المعيار الخاطئ يحكم عَلَى الشريعة عاجلاً أم آجلاً بالزوال، وعَلى آثارها بالانقراض، وعلى هيبتها بالضياع، الأمر الذى يجعلنا نرفض اتباع الهـوى فـى الحكم بالمصلحة.

د- ومن الأدلة عَلَى ما ذكرناه أن ننظر فى الأفراد ونتأمل أغراضهم فإذا نظرنا إليهم وجدنا [أن الأغراض فى الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نفذ غرض بعض وهو منتفع بـه تضرر آخر لمخالفة غرضه، فحصول الاختلاف فى الأكثر يمنع مـن أن يكـون وضـع الشريعة عَلَى وفق الأغراض، وإنما يستتب أمرها بوضعها عَلَى وفق المصـالح مطلقًـا، وافقت الأغراض أو خالفتها].

الأَصلُ الَّذِى تَرْجِعُ إِلَيْهِ المَزَالِقُ فِى الاجْتِهَادِ

لعله قد ظهر لك من تنوع هذه المزالق أن هناك أناسًا قد توفر لهم قدر من الإصرار والرغبة فى التشويش عَلَى الشريعة والتغير فى وجهها المضيء.

ومهما تنوعت المسالك وتعددت الأدرب التى يتبعها هؤلاء فى سبيل تحقيق غرضهم، فإنهم جميعًا يصدرون عن أصل واحد، ينطلقون منه ويعودون إليه.

وهذا الأصل هو اتباع المتشابه من القرآن ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله عَلَى مقتضـى أهوائهم.

وإذا أردنا أن نبين الأصل الذى يعتمدون عليه بشيء ما من التفصيل

نقول: إن الله عز وجل قد نزل القرآن عَلَى عبده ﷺ وجعل منه المحكم والمتشابه.

فأما المحكم: الذى هو الظاهر الواضح فهو غالب القرآن، وهـو أصـل الـذكر وأم

الكتاب.

وأما المتشابه: فهو القليل من القرآن الكريم.

وتقسيم القرآن إلى محكم ومتشابه قد ذكره الله عز وجل شفى سورة آل عمران، ليرد علَى قوم عمدوا إلى ما جاء فى القرآن وبعض الكتب الدينية التى سبقت القرآن، متصـــلاً بسيدنا عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من أنه من روح الله، فقالوا: إن روح الله لا يتجزأ وَلاَ يَـتبعض، وإذا كان عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من روح الله، فإن ناتج هَذَا القول: إن عيسى هو الله، فبين الله عز وجل أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ كسائر الخلائق، إذ الله قد أخبرنا بأنه " هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء " تصويرًا ماديا، أصله قبضة من طين الأرض يخالطها بعد ذلـــك نفخة من روح الله التى إذا ما سُئلنا عنها قلنا فى الكثير الأغلب " الروح من أمر ربى".

ولما وقع هؤلاء فى قبضة الرغبة فى التشويش علَى الناس، بين الله للجميع الأســـاس الذى اعتمدوا عليه: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [آل عمران: ٧].

والذى يطالع كتب التفسير ليعلم حقيقتى المحكم والمتشابه، يرى أن هناك أقـــوالاً كثيرة [١] كلها أو جلها له صله بمسائل العقيدة أو الأصول العامة، الأمر الذى ربما نتـــوهم معه أن المتشابه لا دخل له فى مسائل الفروع.

وَهَذَا الملحظ قد تحفظ [٢] عليه بعض كتاب أصول الفقه.

فالشاطبى فى الموافقات يرى أن هناك بعض النصوص تتعلق بقضايا فقهية أو عملية وهى من المتشابه الذى ينبغى أن يرد إلى المحكم من الأصول التى تأسست على بعـــض نصوص الشريعة، والتى تعد من أم الكتاب.

وبيان ذلك أن هناك أصولا عامة مقررة لا يجوز الخروج عنها وَلاَ تجوز مخالفتهـــا،

---

(١) راجع الرازى – التفسير الكبير (مفاتيح الغيب فى هذه الآية).

(٢) راجع المسألة التاسعة من الجزء الرابع.

ثم تأتى نصوص أخرى يبدو من ظاهرها أنها تخالف هذه الأصول العامة، وهى لابـد – منطقيا – أن ترد بضرب من التأويل إلى هذه الأصول العامة إن أمكـن ذلـك أو تمـت الرغبة فيه وتوفرت القدرة عليه، أو يرد علمه إلى قائله فى حالة العزوف عن التأويل، أو نقص القدرة عليه لعم توفر الشروط المؤهلة له.

وهذه النصوص المخالفة للأصول والتى تحتاج إلى تأويلها وردها إلى أصـولها، أو الرجوع بها إلى عالِمها تكون من جملة المتشابهات.

وهذا النوع من النصوص يكون فى مسائل الاعتقاد، كما يكون كـذلك فـى مسـائل الفرعيات.

وسأكتفى فى مجال الاعتقاد بإشارة واحدة حين ألفك عزيزى القارئ إلى هَذَا الأصـل العام المتصل بتنزيه الله عن مشابهة المخلوقات: فالله عز وجل له وجوده المنفرد وكما له المستقل، وهو كمال ليس فوقه كمال، إذ هو الكمال المطلق وغيره مـن الكمـالات هـى جميعًا من باب الكمال النسبى.

ثم يَرِد فى النصوص التى تعالج أمر العقيدة نصوص تخالف هَذَا الأصل مـن نحـو: "الحمن عَلَى العرش استوى" ومن نحو: " ينزل ربنا "، ومن نحو: " ما يكون من نجـوى ثلاثة إلا هو رابعهم".. إلخ.

وعلماء الأمة يجزمون أن مخالفة هذه النصوص وأمثالها للأصل العـام انمـا هـى مخالفة بالظاهر الذى يحتاج إلى مجهود العلماء المجتهدين لرفع هَذَا التعارض الظـاهرى، أو رد فهمها للمشروع نفسه.

والحظر كل الحظر فى الاعتماد عَلَى الاحتمال الثالث وهـو التسـليم بظـاهر هـذه النصوص واحدًا بعد واحد حتى ينتهى الأمر إلى رفع الأصل العام بالكلية.

وأنت خبير أنه لا يلجأ إلى هَذَا الاحتمال الثالث إلا من أشار إليهم القـرآن بقولـه: " فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به.. " إلخ.

ولكثرة ما أثير حول هَذَا المثل الذى ذكرته لك فى مجال العقيدة من الضجيج ولكثرة

ما اصطنعه أصحاب سبل الزيغ من الضرب بالأيدى علَى المناضد للفت أنظـار النـاس، لكثرة هذا وذاك أصبح الحديث فى هذا المجال منشورًا، وتخطئة أصحابه أكثـر شـهرة، الأمر الذى يجعلنا نزور عن الإطالة فيه، ونعرض عن كثرة الوقوف عنده وحين نرغـب عن الإطالة بالأمثلة فى هَذَا المجال، فإننا بالقدر نفسه من الحماس راغبون فى ذكر الأمثلة التى تؤكد أن هذا النوع من النصوص التى تخالف بظاهرها مبدًا علمًا موجود كذلك فـى مجال الفرعيات أو العمليات، الأمر الذى يجعلنا نؤكد علَى وجود المتشابهات فـى مجـال العمليات، وأن من كان فى طبعهم الزيغ وسلوك الطريق إلى المنزلقات شـفى الشـريعة بقصد صرف الناس عنها قد اصطنعوها اساسًا لهم، واتخذوها نقطـة انطـلاق يصـدرون عنها.

وسأحاول أن أضع بين يديك أمثله تجلى لك هَذَا الموقف.

أَمْثِلَةٌ تَوْضِيحِيَّةٌ

فى مجال العمليات كثير من الأمثلة التى توضح أمامنا ما ذكرناه نظريا.

وطبيعة الأمور النظرية أنها تحتاج إلى أمثلة تكون بمثابة وسائل الإيضاح لها:

١- وأول هذه الأمثلة ما يذكره تاريخ النَّبىِّ ﷺ فى علاقته العامة فى مجتمعـه، أنـه وهو عائد بالمسلمين من غزوة المريسيع (بنى المصطلق)، وهى تلك الغزوة التى هدم فيها أحد آلهة العرب التى كانت تُعبد من دون الله، تشاجر غلامان علَى المـاء وآذى بعضـهم بعضًا فتصايحا يهتفان أَحَدُهُمَا بالأنصار وَثَانيهِمَا بالمهاجرين، وبلغ الصياح مجلسًـا فيـه عبد الله بن أبى ابن سلول يجمعه بأصحابه، فقال معلقًا يُسمع أصحابه أنه إذا رجـع هـو والنَّبىُّ إلى المدينة ليخرجن الأعز منْهَا الأذل، ويقصد بالأعز نفسه، وبالأذل وحاشاه.

ثم نصح أصحابه بألا ينفقوا علَى من عند رسول الله ﷺ حتى ينفضوا من حوله.

وكان فى طبعه وطبع أصحابه إذا قصروا فى أمر أو تجاوزوا فيه ونُصحوا بالذهاب إلى مجلس رسول الله ﷺ يستغفر لهم ربهم، لـووا رءوسـهم ورأيـتهم يصـدون وهـم مستكبرون.

وقد بلغت مقولة عبد الله بن أبى رسول الله ﷺ فآذته، وغضب لذلك عمر وأسيد بـن

...عمر، وطلبات إلى النَّبيِّ كل علَى انفراده أن يأذن له فى قتل عبد الله بن أبــي، وعلــل ذلك الامتناع بأمرين:

أَحَدُهُمَا داخلى: وهو أنه قد يتعصب له رجال يشايعهم غيرهم، ويقف فــى وجههــم آخرون فينشق المجتمع المسلم والنَّبيُّ بين أظهرهم.

وقد عبر النَّبيُّ عن هذه الحال بقوله فيما معناه: لا تفعل ياعمر فإنك إن فعلت ترعــد له أنوف، وفى لفظ ترغم له أنوف (ومعنى واضح فى الحالين).

وَثَانِيهِمَا خارجى: (أعنى خارج الجامعة المسلمة) يحدث علَى يد جماعة كافرة تأخــذ هذه الحادثة وتقيم بها ضجة إعلامية، بقصد أن تحول بها بين المجتمع الإسلامى وبين أن يكثر نموه ويترامى مده فيتقوقع علَى نفسه.

وقد عبر النَّبيُّ ﷺ عن هذا بقوله فيما معناه: لا تفعل ياعمر حتى لا يحث الناس فيقولون: إن محمدًا يقتل أصحابه [1].

وهذه القصة أجملتها سورة المنافقين وفصلتها كتب السنة وروايات التاريخ.

وأنت لا يغيب عنك أن عبد الله بن أبى حين قال ما قال، وذكر القرآن مقولته، صــار بذلك مرتدًا، مبدلاً لدينه، راجعًا عن الإسلام إلى الكفر.

وأنت خبير بأن هناك أصلاً عامًا فى الإسلام لا تجوز اللجاجة حوله وهو أن المرتــد من الرجال يُقتل بردته قولاً واحد.

والمرتدات من النساء يُقتلن فى أرجح الأقوال عندى [2].

---

(١) وهذه القصة كما ذكرناها هنا مؤتلفة من مجموع الروايات التى ذكرتها وهى قد ذكرت من روايات متعددة فى البخارى ومسلم، وأحمد بن حنبل، والبيهقى وكثير غيرهم، وقد جمعها ابن كثير فانظره فى سورة المنافقين.

(٢) اختلف العلماء فى حكم المرتدة: قال ابن المنذر: قال الجمهور تقتل، وقال على تسترق، وقال عمر بن عبد العزيز تباع بأرض أخرى، وقال الثرى تحبس ولا تقتل وأسنده عن ابن عباس، وقال أبو حنيفة: تحبس الرة ويؤمر مولى الأمة أن يجبرها راجع فتح البارى لابن حجر ص ١٢ ص ٢٦٨ – السلفية.

والأصل الذى يقوم عليه قتل المرتد منسوب إلى رسـول الله ﷺ ومستوضـحًا مـن القرآن الكريم.

ففى صحيح الحديث أن عليا قد أتى [بزنادقة فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس فقال: لو كنت أنا لم أحرّقهم لنهى رسول الله ﷺ " لا تعذبوا بعذاب الله، وتقتلتهم لقول رسول الله ﷺ: من بدل دينه فاقتلوه "] (١).

وفى القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَـٰنِهِمْ وَشَـهِدُوٓاْ أَنَّ ٱلرَّسُولَ حَقٌّ وَجَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ وَٱللَّهُ لاَ يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ * أُوْلَـٰٓئِكَ جَزَآؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ ٱللَّهِ وَٱلْمَلاَئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ * خَـٰلِدِينَ فِيهَا لاَ يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلاَ هُمْ يُنظَرُونَ * إِلاَّ ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَـٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّن تُقْبَـلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ﴾ [آل عمران: ٨٦ : ٩٠].

وأنت إذا قرأت هذه الآيات تجد أنه من أقبح القبائح أن يدخل الإنسان فى الإسلام ثـم يرتد عنه، فإذا تكرر منه ذلك مرارًا يكون بتكراره هَذَا قد أغلق باب التوبة أمام نفسه.

هذا: وإننا نستطيع أن نتأمل التاريخ فى عصر المبعث، وحينئذ سـنجد كثيـرًا مـن الوقائع تسجل ارتداد بعض الأفراد الذين دخلوا فى دين الله فأهدر النّبـىُّ دمهـم بسـبب ردتهم.

ومن مجموع ما ذكرناه تعلم أن الكتاب والسنة وشواهد التاريخ وإجماع العلماء أمور قد تضافرت جميعها علَى صدق هذه القاعدة (أنه من بدل دينه يقتل).

والشأن فى القواعد أو الأحكام الشرعية أنها تكون مطردة، تطبق علَى جميع الحالات والأشخاص فى جميع الأزمان.

وأنت لو استحضرت متى قصة عبد الله بن أبى بن سلول مع النّبىّ فى غـزوة بنـى

(١) أخرجه البخارى واللفظ له وقد جاء فيه فى أماكن عدة (ك ٨٨ استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم - باب ٢ حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم - ح رقم ٦٩٢٢) وهو فيه تحت رقم ٣٠١٧ ك الجهاد - والحديث فى أبى داود عن عكرمة كذلك، قال المنذرى تعقيبا عليه (وأخرجه البخارى والترمذى والنسائى وابن ماجة مختصراً ومطولا) ك الحدود - ح ٤١٨٥.

المصطلق، لعلمت أن عبد الله بن أبى قد قال كفرًا صار به مرتدًا، ولم يقتله رسول الله ﷺ بردته.

ولما كانت هذه الحال استثناءً من القاعدة أو الحكم العام، بين النَّبِىُّ ﷺ سبب هَذَا الاستثناء، وحصره فى أمرين كما رأيت.

أَحَدُهُمَا داخلى: وهو أن قتله سوف ترعد له أنوف، يشايعهم أقوام، ويضادهم آخرون، فيقع الإنقسام فى المجتمع المسلم وهو شر يفوق بمراحل ما يحصل عليه المسلمون من ضير يترتب عَلَى قتل المرتد.

وَثَانِيهِمَا خارجى: وهو ما سيقع من المجتمع غير المسلم من انتهاز هذه الحادثة إعلاميا واعتبارها مادة ثرية يشيعون من خلالها أن النَّبِىَّ لقتل أصحابه، وهو عمل يؤثر عَلَى المد الإسلامى ويوقف نمو المجتمع المسلم.

من أجل هَذَا أوقف النَّبِىُّ تطبيق حد الردة هنا، وفى تلك الحالة الجزئية بالذات لما قد ظهر لك.

وقد إلتفت الشاطبى إلى هَذَا المثال فقال بعد كلام له فى المسألة: (..... فقد قال الحديث حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقه: " أخاف أن يتحدث الناس أن محمد يقتل أصحابه).

فقال الشيخ عبد الله دراز تعليقًا عَلَى هَذَا الموقف: [فموجب القتل حاصل: وهو الكفر بعد النطق بالشهادتين، والسعى فى إفساد حال المسلمين كافة بما كان يصنعه المنافقين بل كانوا أضر عَلَى الإسلام من المشركين: فقتلهم درء لمفسدة حياتهم، ولكن المآل الآخر - وهو هذه التهمة التى تبعد الطمأنينة عن مريدى الإسلام - أشد ضررًا عَلَى الإسلام من بقائهم] (1).

والحاصل من هَذَا المثال أنه يوضح لنا أصلاً فى الشريعة هو: قتل المرتد. كما يوضح لنا حالة أوقف فيها الشارع تطبيق هَذَا الحد مع توافر أسبابه. وهذه الحالة الآخيرة يعتبرها كثير من العلماء من باب المتشابه فى النصوص المتعلقة بالفروع.

---

(١) الشاطبى - الموافقات - جـ ٤ ص١٩٧.

وأنت خبير بأن المتشابه يجب رده إلى الأصل ؛ فأصول الشريعة محكمات يجب رد المتشابه إليها بتأويلها على أساس من فهم مقصد الشرع، أو إرجاء فهم حقيقتها ومعناها إلى عالمها وهو الله عز وجل.

٢- والمثال الثانى من الأمثلة التى توضح أن النصوص المتعلقة بالفروع فيها متشابهات ما يتصل بقول النَّبِىّ ﷺ لعائشة أنه كان يحب أن يعيد بناء الكعبة علَى ما بناها عليه سيدنا إبراهيم وسيدنا إسماعيل عليهما السلام، ولم يمنعه من ذلك إلا ما قد يؤول إليه هَذَا الفعل من مآلات تعد أشد خطرًا من الفائدة التى يرجوها النَّبِىُّ من إعادة بناء الكعبة علَى لأسسها وأصولها الأولى.

وأنا سوف أبدأ هنا بذكر النص الذى أراه ويراه غيرى من المتشابهات فى الفروع، ثم نعود بعد ذلك إلى ذكر القول فيه.

أخرج البخارى فى صحيحه عن عائشة حديثًا سأذكره الآن بين يديك مع اختلاف لفظه وطرقه.

حيث أخرج بالسند إلى [عائشة رضى الله عنها قالت " سألت النَّبِىَّ ﷺ عن الجَدْرِ (١) أَمِنَ البيت هو؟ قال: نعم. قلت: فمالهم لم يدخلوه فى البيت؟ قال: إن قومك قصَّرت بهم النفقة. قلت: فما شأن بابه مرتفعا؟ قال: فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاءوا ويمنعوا من شاءوا، ولولا أن قومك حديثُ عهدُهم بالجاهلية فأخاف أن تنكر قلوبهم أن أدخل الجدْر فى البيت وأن ألصق بابه بالأرض]

وفيه من طريق أخرى إلى [محمد بن أبى بكر أخبر عبد الله بن عمر عن عائشة رضى الله عنهم زوج النَّبِىّ ﷺ " أن رسول الله ﷺ قال لها: ألم تَرَىْ أن قومك لما بنوا الكعبة اقتصروا علَى قواعد إبراهيم، فقلت: يارسول الله ألا تردها علَى قواعد إبراهيم؟ قال: لولا حدثانُ قومك بالكفر لفعلتُ"

فقال عبد الله رضى الله عنه: لئن كانت عائشة رضى الله عنها سمعت هَذَا من رسول الله ﷺ ما أُرَى رسول الله ﷺ ترك استلام الركنين اللذين يليان الحِجْرَ إلا أن البيت لم

---

(١) المراد بالجدر هو: حجر الكعبة.

يُتمم عَلَى قواعد إبراهيم].

وفيه كذلك بالسند إلى هشام بن عروة [عن أبيه عن عائشة رضى الله عنهـا قالـت " قال رسول الله ﷺ: لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنيتُهُ عَلَى أسـاس إبـراهيم عليه السلام، فإن قريشًا استقصَرَتْ بناءه، وجعلت له خَلْفًا ".

قال أبو معاوية: حدثنا هشام: خَلْفًا يعنى بابًا .

ومن طريق أخرى إلى [عروة عن عائشة رضى الله عنها " أن النَّبِىَّ ﷺ قـال لهـا: ياعائشة لولا أن قومك حيث عهد بجاهلية لأمرت بالبيت فهُدم، فأدخلت فيه ما أُخرج منه، وألزقته بالأرض، وجعلت له بابين بابًا شرقيا وبابًا غربيا فبلغتُ به أساس إبراهيم ".

فذلك الذى حمل ابن الزبير رضى الله عنهما عَلَى هدمه.

قال يزيد: وشهدت ابن الزبير حين هدمه وبناه وأدخل فيه من الحجْر، وقد رأيت أساس إبراهيم حجارة كأسنمة الإبل. قال جرير: فقلت له أين موضعه؟ قال: أُريكَهُ الآن. فدخلتُ معه الحجر، فأشار إلى مكان: ههنا. قال جريرُ: فحَزَرت من الحجر ستة أذرُعٍ أو نحوها] (١).

والحديث فى مسلم من طرق متعددة كلها إلى عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها.

وما جاء فى مسلم لا يخلو من تفصيل وإيضاح يفيد فى تجلية المقام وتوضيح الحال(٢).

والآن قد أصبح موقف النَّبِىّ ﷺ من مسألة إعادة بناء الكعبة عَلَى ما كانت عليه أيـام إبراهيم عليه السلام واضحًا لا سترة به.

---

(١) فتح البارى على صحيح البخارى (باب ٤٢ فضل مكة وبنيانها) (ك الحج ٢٥) الأحاديث: ١٥٨٣: ١٥٨٦.

(٢) راجع صحيح مسلم ك الحج (١٥) (بابى ٦٩، ٧٠ نقض الكعبة وبنائها، وجدر الكعبة وبابها) - والأحاديث تحت الأرقام من ٣٩٨ إلى ٤٠٦.

وراجعه فى النسائى ك مناسك الحج ١٢٨، وعند أحمد بن حنبل ح ٦ ص ١٠٢، ١٧٦، ١٨٠.

وأنت هَكَذَا لا يخفى عليك أمران:

أما أحَدُهُمَا: فهو أن الكعبة قد بنيت فى عهد قريش عَلَى خلاف ما كانت عليـه أيـام إبراهيم حيث قصرت بهم النفقة عن أن يقوموا ببنائها عَلَى ما كانت عليه فى العهد الأول.

والنَّبِىُّ قد أدرك ذلك بالمشاهدة حيث قد عاصر هَذَا البناء الذى قامت به قريش.

لقد آلت الأمور إلى النَّبِىِّ ﷺ وأصبح الأمر والنهى له، وأنتفت الحاجة التى ألجـأت قريش إلى هَذَا التقصير.

والمسلمون فى إقامة شعائرهم، وفى الحرص عَلَى التساوى فيما بينهم يحتاجون إلـى إعادة بناء الكعبة عَلَى ما كانت عليه أيام إبراهيم عليه السلام، ليتم الطواف حولها كلهـا، وليسهل دخولها بغير تحكم من أحد ولا تمييز بين الناس.

وبناءً عَلَى هَذَا التكييف للموقف تكون إعادة بناء الكعبة عَلَى ما كانـت عليـه أيـام إبراهيم عليه السلام أمرًا يكون من الأولى للنبى أن يفعله.

ومخالفة الأَوْلى بالنسبة لعامة المسلمين أمر غير مقبول شرعاً بدرجة مـن درجـات عدم القبول.

ومخالفة الأَوْلى بالنسبة للمشرع أمر غير محتمل، فَلاَ يقبله الطبع المتين، وَلاَ يقبلـه واقع الحال بالنسبة للبى، كما لا تقبله مقتضيات المنصب. وَهَذَا الذى ذكرناه محل اتفـاق وهو بمنزلة المقطوع به من الأحكام، وبمنزلة المحكم من النصوص.

ومع هَذَا الوضوح قد ترك النَّبِىُّ ﷺ إعادة بناء الكعبة عَلَى ما كانت عليه أيام إبراهيم مع وجود المقتضى والداعية إليه.

وهذا الترك هو محل الشاهد من المثال ؛ لأننا يمكننا الذهاب إلى أن هَذَا الترك فـى هذه الحال من قبيل المتشابه الذى يحتاج إلى فهم دقيق من العالم، أو رده إلى المشرع.

ومن حسن الحظ ويُمن الطالع أن النَّبِىَّ ﷺ قد وضع العقول التى تريد أن تفهم عَلَـى أول طريق فهم بحيث لو سلكته لا تخطئ النتيجة المرجوة منه.

والفهم الدقيق لِهَذَا الموقف يكمن فى التطلع للغايات والمآلات فى الفعل والترك معًا.

ولو أننا أسلمنا أنفسنا إلى بدايات هذه الطريق لا تضح لنا الموقف تمامًا.

والموقف يظهر من المقارنة بين الضرر المترتب علَى الفعل وبين المنعـــة المترتبـــة علَى الترك.

والضرر المترتب علَى الفعل هو انقسام المجتمع المسلم بدافع العصبية الجاهلية للأهل والعشيرة، وأن يسجل التاريخ لأحدهم طيب الذكر وحسن السيرة خصوصًـــا وأن النـــاس قريبو عهد بشرك، وقريبو عهد بجاهلية.

وانقسام المجتمع إلى شيع وأحزاب ضرر يحرص المشرع علَى دفعه.

ودفعه هنا لا يكون إلا بترك بناء الكعبة علَى ما هو عليه، إذ الضرر المترتب علَـــى الترك أقل بقليل من الضرر المترتب علَى الفعل.

هذا وإن الضرر المترتب علَى الفعل لا يمكن تفاديه إلا بالترك، وأما الضرر المترتب علَى الترك يمكن تفاديه بأمور مضافة كإقامة العلامات المميزة لحدود الكعبـــة، ووقـــوع بعض القرائن من المشرع كأن لا يستلم الركنين الذى وقع النقص فى بنـــاء الكعبـــة مـــن قبلهما علَى نحو ما ظهر لك من النص.

أرأيت إلى هَذَا المثال كسابقه كيف يؤكدان أن هناك من النصوص محكم ومتشـــابه، بحيث يتأتى من المسلم أن يحمل المتشابه علَى المحكم، أو يترك علمه لعالمـــه، وبحيـــث يتأتى ممن فى قلبه زيغ أن يتبعوا هَذَا المتشابه ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله.

وَلاَ يخلو من فائدة ونحن بصدد هَذَا المثال أن نقول: إن الإمام مالك قـــد نظـــر إلـــى المآل والغاية من هَذَا الترك نظرة أخرى، حيث أرسل إليه أمير المـــؤمنين فـــى زمانـــه يستشيره فيما إذا كان من الممكن رد بناء الكعبة إلى ما كانت عليه أيام إبراهيم، خصوصًا وقد بعدت المسافة الزمنية بين الناس وبين الجاهلية، فقال الإمام مالك: أرى أن يبقى البناء علَى ما هو عليه مع أن فيه مخالفة لفعل ما هو أولى، مخافة أن يترتب علَى الفعل ضرر أشد، وهو أن تتعرض قداسة البيت العتيق إلى لعب ولهو الأمراء، فيأتى أحدهم فيبينه علَى ما كان عليه أيام إبراهيم، ويأتى غيره فيرده إلى ما كان عليه أيام قريش.

وما أفتش أن تكون المقدسات ألعوبة فى يد الساسة والأمراء، فتضيع هيبتها وتنتقص قداستها.

٣- ومن الأمثلة التى تدل على وجود النصوص المتشابهات فى مجال التشريع، ما أخرجه البخارى وغيره حول قصة الأعرابى الذى بال فى المسجد عن أنس وأبى هريرة ما يوضح لك ما نحن بصدده.

أخرج البخارى بالسند إلى أبى هريرة قال: [قام أعرابى فبال فى المسجد، فتناوله الناس، فقال لهم النبىُّ ﷺ: " دعوه، وهريقوا علَى بوله سَجْلاً من ماء - أو ذنوبا من ماء - فإنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا مُعَسِّرين "] (١).

والحديث فى مسلم من طرق متعددة فى بعضها زيادة لا تخلو من إيضاح وفائدة وكلها عن أنس.

أخرج بالسند إلى أنس بن مالك قال: [بينما نحن فى المسجد مع رسول الله ﷺ إذا جاء أعرابى. فقام يبول فى المسجد. فقال أصحاب رسول الله ﷺ: مه مه (٢) . قال: قال رسول الله ﷺ " لا تزرموه (٣) . دعوه " فتركوه حتى بال. ثم إن رسول الله ﷺ دعاه فقال له: إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هَذَا البول وَلاَ القذر. إنما هى لذكر الله عز وجل، والصلاة وقراءة القرآن ". أو كما قال رسول الله ﷺ . قال فأمر رجلاً من القوم، فجاء بدلو من ماء فشنَّهُ (٤)عليه].

وبعد إيراد هَذَا النص نقول: إن المبدأ المتفق عليه فى الشريعة الإسلامية أن بيوت الله فى الأرض المساجد، وأنها كل الصلاة والذكر، أو العبادة علَى وجه العموم، وَلاَ يجوز بحال أن يتعرض مكان الصلاة للنجاسة، بحيث تكون مباحة لكل إنسان ينجسها أو يلقى فيها بالقذر.

وهذا الذى قلناه لك يعد من مسلمات الشريعة، وهو يستلزم وَلاَ شك أن من حاول أن

---

(١) البخارى (ك٤ الوضوء - باب ٥٨ صب الماء علَى البول فى المسجد) والحديث فيه عن أنس رقم ٢١٩، ٢٢١، وطرف الحديث عن أبى هريرة فيه رقم ٦١٢٨).

(٢) كلمة مه: اسم يراد به الزجر والكف وتقال مكررة ومفردة.

(٣) الإزرام: القطع.

(٤) شنَّ وسنّ: معناهما صب وجميع الروايات فى الحديث بالشين.

ينال هذه الأماكن بالأذى والنجس يمنع من ذلك.

وهذه المسلمات فى الشرع يعارضها ظاهر ما فعله رسول الله ﷺ، حيث نهى الصحابة عن أن يقطعوا عَلَى الرجل بولته، ثم طلب إليهم أن يشنّوا عَلَى بوله الماء، الأمر الذى يحتاج إلى فهم صحيح للموقف، أو إلى رد علمه للمشرع.

وهذا النص الذى يعارض بظاهره مسلمات الشريعة، ويحتاج إلى فهم فيه أو تفويض، نسميه متشابها، حيث وقع تحت الضابطة التى ذكرناها للمتشابه مرارا. ونحن إذا أردن أن نفهم هَذَا النص الذى اعتبرناه من المتشابهات.

يمكن لنا أن نقول فيه – وبالله التوفيق –: إن النَّبِىَّ ﷺ لم يشأ أن يقطع عَلَى الرجل بولته، مع أن بوله فى المسجد ينال من طهارة المكان المعد للذكر والصلاة لما يؤول إليه كل من الترك والازرام.

فالذى يؤول إليه ترك الرجل عَلَى حاله من البول فى المسجد هو أن المكان قد تنجس بفعل رجل يجهل حرمة المساجد، ومع ذلك فهو يمكن تداركه بصب الماء عليه . والذى يؤول إليه الإزرام أو قطع بولة الرجل هو:

أ- أن المكان قد تنجس بأوائل بوله وأصبح أمرًا واقعا.

ب- وأنه بقطع البول وحبسه ربما لا يتمكن الرحل معه أن يقض قضاءً تامًا عَلَى قطرات البول فتسقط فى ملابسه، فتنجس ملابسه وجسمه.

جـ- هَذَا بالإضافة إلى أن قطع بول الرجل قبل إتمامه ربما يصيبه بأذى ينالـه فى مجرى البول عاليه أو أسفله . ولو أنك تأملت ما يترتب عَلَى أمرين من أضرار، ستجد أن الضرر المترتب عَلَى إزرام الرجل، يفوق الضرر المترتب عَلَى تركه يبول فى المسجد . فلو أضفت إلى ذلك ما ينال الرجل من أذى نفس واجتماعى مترتب عَلَى إشعاره بالجهل، وإشعاره بالضعة، لعلمت دقة موقف النَّبِىِّ ﷺ وحسن تصرفه فى مثل هذه الواقعة.

وهذا مثال آخر يوضح لك ما ذكرناه من قبل، من أن نصوص الشرع فى الفروع فيها هى الآخرى نصوص يمكن أن نعدها من المتشابهات.

تَعْمِيمٌ

ونحن لا نريد أن ننساق وراء الأمثلة نتتبعها الواحد بعد الواحد بقصد إيضاح قاعدة أو مسألة، نرى أنها قد أصبحت من الوضوح بمكان لا يسمح لنا معه أن نكثر من الأمثلة.

ولكن لابد مما ليس منه بد.

والذى ليس منه بد هو أن نلفتك إلى ميدان سد الذرائع.

فما من واقعة فى هَذَا الميدان إلا وأنت واجد فيها أن الفقيه قد أفتى بالمنع فيما هو مباح فعله مخافة أن يؤول الفعل إلى المفسدة. والذى ليس منه بد هو أن نلفتك إلى مسائل المصالح المرسلة، فقد يكون الظاهر فيها المنع، وإنما يفتى الفقيه فيها بالفعل وجوازه لما يؤول إليه من مصالح العباد.

وإياك أن تظن أن المسائل فى هذين الميدانين محددة ووقائعها قليلة، لأن بعض العلماء قال: إن سد الذرائع يشتمل عَلَى مسائل تساوى فى حجمها وعددها ربع الشريعة.

ولعلى أريد أن أنهى معك هذه المسألة التى نحن بصددها بأن أقول لك: إن هناك مزالق للاجتهاد قد يقصد إليها أدعياؤه قصدًا فيسلكوها، وقد ينزلق إليها غيرهم رغمًا عنه.

وأيا ما كان الأمر فإن الأساس الذى يعتمد عليه من يريدون النيل من شريعة هَذَا الدين هو ما حجه القرآن الكريم حين قسم نصوص الشرع إلى محكم ومتشابه وبين أن مرضى النفوس والقلوب إنما يعتمدون عَلَى المتشابه ابتغاء الفتنه وابتغاء تأويله.

ومن رحمة الله بالأمة أنه قد رسم لها أحد طريقين تسلكهما جميعًا، أو تسلك واحدًا منهما، **أَحَدُهُمَا:** أن يحاول القادر عَلَى الفهم والراسخ فى العلم فهم المتشابه فى إطار رده للمحكم، **وثانيهما:** أن يفوض فى فهم المتشابه الأمر لعالمه.

صُعُوبَاتٌ على الطَّرِيقِ إِلَى مَرْتَبَةِ الاجْتِهَادِ

قد يظن الظانون أن مرتبة الاجتهاد من المراتب التى تُنال بأقل مجهود، بحيث ينالهـا الطالب إذا ما تطلع إليها، ويرتمى فى أحضانها دون أن يكون قد بذل شـيئا يـذكر مـن الطاقة، ودون أن يكون قد بذل شيئا يذكر من الوقت، ودون أن يكون قد بذل شيئا يـذكر من تكرار أخذ رأسه بيديه حين يصاب بالإعياء، وحين يأخذه ألم الرأس إلى حد قد يكـون فوق الاحتمال.

قد يظن الظان ذلك، وتبدأ كلمة الاجتهاد تلوكها الأفواه، وتتردد عَلَى الألسنة من غير أن يكون لها مدلول عَلَى حقيقتها، بل يكون لها مدلول عَلَى غيـر الحقيقـة فـى معظـم الأحيان.

ولك أن تأذن لى أن أنبهك إلى أن القول هنا عام فى جميع العلوم لا يختص بعلم دون علم.

فالذين يشتغلون فى علوم الطبيعة منهم التطبيقيون، ومنهم الباحثون.

ومهمة الباحثين التطلع إلى كل جديد والبحـث عنـه باسـتخدام الأدوات المتاحـة، واستيعاب الآلات الفنية من علم وأدوات ذات الصلة الوثيقة بموضوع بحثه.

وفى كل علم من العلوم الإنسانية تجد الشيء نفسه، تجد أتباع هَذَا العلم ينقسمون إلى تطبيقيين ومبدعين.

والشروط هى الشروط فى كل مبدع فى مجال علمه.

وأنا حين أستعمل كلمة (مبدع) إنما أقصد بها المكتشف للحقيقـة، إذ لا مجـال إلـى الإنشاء من العدم فى العقليات أو الطبيعيات، بل إنى لعلى اليقين أنه لا مجال للإنشاء مـن العدم، حتى فى الأمور التى هى من نسج الخيال، والتى لها صلة وثيقة بالفن، لأن موادها التى تأتلف منْهَا موجودة إما فى العقل، وإما فى الطبيعة، وإما فى كليهما.

المهم أن الذين يكتشفون فى مجال العلوم هم أولئك المجتهدون الذين يجب أن تتـوفر لهم أدواتهم وآلاتهم، فبدون هذه الأدوات وتلك الآلات لا يكون الأمر سهلاً وَلاَ هينا.

والذين يناط بهم التطبيق قد يحتاجون إلى نوع مـن الاجتهـاد الـذى يسـتلزم آلات

وأدوات مختلفة عما ذكرناه قبل، كى يتمكنوا من التطبيق عَلَى الصورة المثلى.

والاجتهاد فى جميع مناحيه لا تستغنى عنه الأمة.

فإذا كان الاجتهاد فى مجال الشريعة فالاحتياج إليه أشد، والاحتياط فى تحققه واجب.

لأنه لا يكاد يشك إنسان فى أن الاجتهاد فى الشريعة محاط بمزلات أقدام، لابد من أن نقعد لهذه المزلات كل مرصد، ونضع عليها علامات التحذير وإشارات الخطر حتى لا ينزلق إليها أحد.

كما أن الاجتهاد فى الشريعة له أدعياء - عَلَى نحو ما سبق أن حدثتك - وهؤلاء الأدعياء يملكون من سعة الحناجر وقوتها، ويملكون ما يتاح لهم من مساحة زمنية أو غير زمنية فى وسائل الإعلام، ويملكون من قوة الأيدى التى يضربون بها عَلَى المناضد، ومن قوة الأرجل التى يركلون بها الأرض فى الوقت المناسب ....

إن أدعياء الاجتهاد يملكون من هَذَا كله وكثير غيره حظًا، بل حظوظًا لا تتوفر لغيرهم ممن يصلون إلى مراتب الاجتهاد الصحيح.

وعزاء الذين يصلون إلى مراتب الاجتهاد الصحيح، أنهم قد ذهبت إليهم الخلافة عن النَّبِيّ ﷺ فى كل أمر لم يرد فيه وحى صريح، وعليهم دون غيرهم أن يتفكروا فى الوقائع التى لا يجدون لها حكما صريحًا، وخطابًا من الشرع واضحًا أن يُعملوا أدواتهم فيها، حتى يتضح فيها الحكم الشرعى وضوحًا لا يخفى عَلَى العامة وَلاَ عَلَى الخاصة.

وهذه مهمة قاسية كما ترى، وعبء شديد قد تمنى الكثيرون من العلماء الورعين أنهم لم يكونوا من الذين حُمّلوا التبعة كما تمنوا أن لو كانوا فى العلم وفى الفتيا تابعين لا متبوعين، وما ذلك إلا لأنهم يعلمون أن مرتبة الاجتهاد دونها خرق القتاد.

فمرتبة الاجتهاد قد يجد السائر إليها عَلَى طريقه أشواكًا وصعوبات كأداء، قد لا يستطيع أن يتخلص من بعضها إلا بشق الأنفس.

ولقد حصر بعض العلماء كثيرًا من هذه الصعوبات، وأفرد لها مساحة فى مؤلفاته،

وإن كان بعضهم لم يتح له أن يستفيض فى شرحها أو فى شرح بعضها [١].

وسأحاول أن أذكر بين يديك بعض هذه المشكلات دون أن أدعى لنفسى بذل المجهود فى حصرها.

وأنا لا أريد حين أعرض أمامك هذه المشكلات أن أعرضها أمامك علَى نحـو مـا عرضها جامعها، فقد يكون لمن جمعها وجهة نظر فيما يكتبه، وقد يكون وجهة نظره هى أن يتوجه بحديثه إلى الخاصة من أهل العلم والرأى والنظر.

أما أنا فقد قصدت بهَذَا المؤلف أن أبسط ما يمكن تبسيطه من العلم لأخاطب به أناسًا فى أوائل الطلب، أو أتوجه به إلى عامة المثقفين، خاصة وأن معظم ما أكتبه فى الاجتهاد، إنما يتصل بقضية الاجتهاد من خارجها.

وأنت خبير ياصَاحِ أن كل قضية من القضايا نريد أن نخاطب الناس بها، يمكـن أن نتحدث عنها من زاويتين فى وقت واحد، أو فى حديثين منفصلين.

أمَّا الزَّاوِيَةُ الأُولَى: فهى أن نتحدث عن هذه القضية أو تلك من خارجهـا، فنعـرف الناس بها وبموضوعها وبأهميتها، وبخطرها فى عالم الثقافة والحضارة إن كان لها صـلة بالثقافة والحضارة.

وهذا الحديث عن القضية من الخارج لا يعنى أن المتحـدث عنهـا خبيـر بجميـع زواياها، قادر علَى التحليل والتركيب لها، وإنما غاية ما يعنيه هَذَا الاتجـاه أن المتحـدث عن هذه القضية أو تلك يعلم فائدتها وخطرها بالنسبة للإنسان الفرد أو المجتمع المؤتلـف من أفراد.

وهذا الجانب من الفكر ضرب من النشاط العقلى أو السلوك العقلى، الذى يمثل الثقافة علَى رأى من قال: إن الثقافة نشاط عقلى، وهو يمثل جزءا من الثقافة على رأى من يفهم الثقافة علَى أنها سلوك إنسانى يشمل جميع محصلة السلوك الوجدانى والعقلى والخارجى، بل يشمل حتى العلاقات المتبادلة بين أفراد المجتمع.

---

(١) راجع الدكتور على جمعة آليات الاجتهاد - النهار للطبع والنشر والتوزيع ص ٦٦ وما بعدها.

وَأَمَّا الزَّاوِيَةُ الثَّانِيَةُ: فهى أن نتحدث فى هذه القضية أو تلك بعد أن نقوم بتحليلها، وفحص ودراسة كل جزء من أجزائها على حدة، ثم نعود بعد ذلك فنركب هذه الأجزاء علَى نحو يجعلنا نفيد من القضية إما منفردة، وإما بضميمتها إلى غيرها.

والذين يدرسون القضية من داخلها إنما يدرسونها بقصد استخراج جواهرها، والحصول علَى كرائم المنافع منْهَا.

وهؤلاء هم الذين نقول عنهم إنهم هم العلماء المجتهدون الذين تقابلهم الصعوبات الكثيرة علَى طريق وصولهم لمرتبة الاجتهاد التى يرومون الوصول إليها.

وأعود فأقول: إننى سأحاول بتوفيق الله أن أعرض لهذه الصعوبات دون أن أدعى لنفسى أنى صاحب المجهود فى جمعها، وإنما مجهود جمعها لغيرى.

أما أنا فسأحاول أن أعرضها بتبسيط أشد قد يجنح بنا إلى الطول أحيانا، وهو سيحتاج منا إلى ضرب الأمثال فى معظم الأحايين.

١ - النُّصُوصُ وَالْوَقَائِعُ

وأول ما يقابل المجتهد علَى طريق بلوغه لمرتبة الاجتهاد هو هذه المعضلة الكبرى، وهى تلك العلاقة النسبية بين النصوص والوقائع التى يطلب إليها أن تكون محكومة بتلك النصوص.

وأنت خبير بأن النصوص مهما تعددت وتنوعت فإنها محدودة، والوقائع اليومية بل واللحظية تكاد تخرج عن الحصر والعد.

ووجه الإعضال هنا يكمن فى هَذَا السؤال: كيف تحكم النصوص المحدودة، الوقائع التى لا حدود لها؟.

وإذا أردنا أن نعرض المشكلة بشكل أكثر بسطًا نقول: إن الله عز وجل قد أوحى إلى نبيه بوحى هو مجموع النصوص التى اشتمل عليها الكتاب والسنة، وطلب إليه أن يبلغه للأمة.

أما فيما يتعلق بنصوص القرآن فقد تأملها العلماء تأمل الباحث عن آيات الأحكام فيها.

والشيء العجيب أنه قد شاع في الأوساط العلمية أن آيات الأحكام التي تضمنها كتاب الله منحصرة في خمسمائة آية.

وهذا القول الشائع قد أفرده أول الأمر مقاتل [١] بن سليمان في مؤلف خاص، حصر فيه آيات الأحكام في خمسمائة آية.

وهذا المؤلف لم يقع تحت يدي من نسخه شيء.

والذي يلفت النظر بقوة أن الإمام الجليل أبا حامد الغزالي قد تابعه عَلَى هَذَا القول في المستصفى، وصار عَلَى نهجه كذلك الإمام ابن العربي المالكي المشهور عَلَى نحـو مـا حدثناك سلفا.

وهذا القول عَلَى ما فيه من غرابة، قد حمل صاحب إرشاد الفحول عَلَى أن يعتذر عن القائلين به، إذ يجوز عند صاحب إرشاد الفحول أن يكون أصحاب هَذَا الرأي قد ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه من [دعوى الانحصار في هَذَا المقدار إنما هي باعتبار الظاهر، للقطع بـأن في الكتاب العزيز من الآيات التي تستخرج منْهَا الأحكام الشرعية أضعاف أضعاف ذلك، بل من له فهم صحيح وتدبر كامل يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرد القصـص والأمثال، قيل ولعلهم قصدوا بذلك الآيات الدالة عَلَى الأحكام دلالة أولية بالذات لا بطريق التضمن والالتزام.

وقد حكى الماوردي عن بعض أهل العلم أن اقتصار المقتصرين عَلَى العدد المذكور، إنما هو لأنهم رأوا مقاتل بن سليمان أفرد آيات الأحكام في تصنيف وجعلها في خمسمائة آية] [٢].

---

(١) مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي الخرساني كنيته أبو الحسن وهو من بلخ وهو غير مقاتل بن سليمان المتأخر عنه وكنيته أبو سليمان، واسم جده ميمون، ومقاتل بن سليمان المشهور مطعون في روايته من جهة عدالته، فهو كذاب أو متروك، ومطعون في عقيدته، فهو من المشبهة، وله آثار في التفسير، لم تطبع بعد عَلَى حد علمي.

راجع تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، ط الهند (١٣٢٧هـ) الطبعة الأولى جـ١٠ ص٢٧٩ وما بعدها.

(٢) إرشاد الفحول – ص ٢٥٠ وما وبعدها.

أما السنة النبوية فهى تحتوى من النصوص التشـريعية الشـىء الكثيـر، غيـر أن النصوص الواردة فيها يكتنفها إعضال، تعلقه بالمرويات عموما أكثر من تعلقه بمرويـات الأحكام خاصة ؛ ذلك أن مرويات السنة لا تمتاز بالانحصار الذى يتميز به القرآن الكريم، فالقرآن الكريم كتاب الله معروف بدايته ونهايته علَى حسب ترتيبه فى المصحف، بل هـو معروف البداية والنهاية علَى الأرجح المتعلقين بنزوله؛ فالعلماء يعلمون علَى وجه القطـع أول ما نزل من القرآن الكريم، ويعلمون بالظن الغالب وبالترجيح الممكن آخر ما نزل.

أما السنة فليست لها هذه الميزة.

ومن هنا وجد المجتهد نفسه أمام مجهود لا بد من بذله، رآه بعض العلماء فـى الكـم الذى يجب عليه حفظه كى يكون مجتهدًا، ورآه بعضهم فى الملكة والقدرة علَى اسـتعمال الكتب التى تحتوى نصوص الأحكام الواردة فى السنة مع توفر الكتب التى يجب عليـه أن يستعملها مشفوعة بالقدرة علَى هَذَا الاستعمال، بمعنى أن يكون الفقيه قادرًا علَى استخراج النص من أماكنه ومظانه عند الحاجة إليه.

ومن هنا نعلم مدى المشقة التى سيواجهها الفقيه أثناء قطعه الطريـق إلـى مرتبـة الاجتهاد ؛ فهو فى القرآن الكريم مطالب أن يكون قادرًا علَى استخراج الحكم من الـنص الذى اشتمل علَى هَذَا الحكم ونزل خصيصًا فيه، ومن النص الذى اشتمل علَى هَذَا الحكـم فى مورد عرضه لقصة من القصص، أو ضربه لمثل من الأمثال.

وقل مثل هَذَا الشىء عندما يريد الفقيه أن يستخرج حكما من نصوص السنة مع ما يحيط بنصوص السنة من صعوبات - أشرنا إلى بعضها - ليست موجود فى القرآن الكريم [١].

وهذه النصوص على ما تحتاج إليه من بذل المجهود تعد محدودة مهما أفسحنا لها فى النطاق الذى يحتويها.

أما الوقائع فهى حوادث يومية بل لحظية تقابل المسلم الفقيه كالنهر الجارف، فما كان

---

(١) راجع مباحث السنة باعتبارها المصدر الثانى من مصادر التشريع فى كتب أصول الفقه وهى مبسوطة واضحة لا سترة بها.

منْهَا ظاهر الحكم أبان عن نفسه، وأراح الفقيه، وما كان منْهَا ليس له حكم ظاهر في النصوص فهو يحتاج من الفقيه إلى مجهود لاستخراج الحكم الملائم له من روح الشريعة إما بإلحاقه بنظائره، وإما بإدخاله تحت حكم أجمع العلماء عليه، وإما بطريقة أخرى غير هاتين، وهو فى جميع الأحوال ناظر فى صفحة سماء مقاصد الشريعة يهتدى بنجومها كى لا يضل الطريق، وكى لا تلفه ظلمات تنبعث من صحراء الشك وبيداء الريب.

ألا ترى معى بعد ما ذكرته لك، أن العلاقة النسبية بين النصوص والوقائع، التى تؤكد محدودية النصوص وانحصار الأحكام الظاهرة، كما تؤكد عدم المحدودية والانحصار فى الوقائع تشكل معضلة عَلَى طريق الفقيه إلى بلوغ مرتبة الاجتهاد؟.

أما أنا فَلاَ أجد سوى لون قاس من الإعضال لا يخفف منه هَذَا الاستعمال الفج للقب - المجتهد - وتوزيعه بإسراف مخل، ومنحه بغير استحقاق لبعض الأشخاص فى لون من المجاملة الاجتماعية الممقوتة، التى لا يصلح معها إلا التوقف وإعادة النظر فى دقة ما نستعمله من الألفاظ، وفى سلامة ما نمنحه من الألقاب.

٢ - انْفِصَالُ دَوَائِرِ الْعُلُومِ وَآلاتِ الاجْتِهَادِ

إن من المعروف الذى لا يخفى عَلَى أحد أن العلوم تنقسم إلى قسمين، فبعضها يكون موجها للغاية والهدف، وبعضها يكون من باب الآلات والأدوات التى تعين عَلَى بلوغ الغاية والهدف.

والعقل يقبل أن تجتمع العلوم ذات الصلة الواحدة، والتى يقصد منْهَا تحقيق غاية بعينها فى صدر إنسان واحد، إذا ما أردنا تفعيلها جميعًا، واستثمارها على وجه صحيح.

فالعالم فى فن من الفنون إذا اجتمعت له العلوم الأصلية فيه، وأضيف إليها العلوم المساعدة، استطاع هَذَا الباحث أو العالم أن يسيطر على أحكامه، وأن يحاصر مفاهيمه سيطرة وحصارًا يمكنانه من الإنتاج المباشر فى هَذَا العلم، بحيث ينفع به الناس.

وعكس هَذَا الذى ذكرناه صحيح.

فإذا رأيت العالم ينعزل عن أدوات علمه، ورأيته يغرق فى البحث فى هذه الأدوات، بحيث يقطعه هَذَا الإغراق عن تدبر مسائل هَذَا العلم وكيفية الاستنباط منْهَا، فاعلم علم

اليقين أن هذا العالم الذى رأيته علَى هذه الصفة سيكون عاجزًا عجزًا كليا أو جزئيا عــن خدمة العلم الذى انتدب نفسه لدراسته.

وواقعنا المعاصر يخالف ما كان عليه الآباء والأجداد فى الماضى القريب والبعيد.

فالذى كان عليه الآباء والأجداد فى ماضيهم البعيد، أن العالم فى علم مــن العلــوم لا يشهد له الناس بهذه الدرجة إلا إذا وقف علَى جميع مسائل علمه وفروع فنه، ما كان منْهَا من قبيل المساعدات وما كان منْهَا متصلاً بالأهداف والغايات.

فالناس لا يعترفون للمحدث بهذه الدرجة، بمجرد أنه قرأ كتابًا أو كتابين، أو لمجــرد أنه قد حفظ متنًا من المتون، أو لمجرد أنه قد جلس لشيخ فترة طالت أم قصرت، وإنما هم يعترفون له بهذه الدرجة حين يعلمون منه أنه محيط بعلوم الحديث علَى اختلاف تشــعبها، بحيث يكون قادرًا علَى معرفة الرجال، وبحيث يكون قادرًا علَى مراجعة المــتن والحكــم عليه.

ثم هو بعد تحصيله لهذه الأدوات يحفظ من الحديث ما شاء الله لــه أن يحفــظ، مــع قدرته علَى تمييز بين مراتب الأحاديث التى يحفظها، مستعملاً ما توفر لــه مــن آليــات تكونت داخل نفسه كالملكة، أو تحصَّلت له كعلم الرجال وعلوم الحديث.

وقل مثل ذلك فى المفسر والفقيه ... إلخ.

كان ذلك فى الماضى البعيد الذى كان يجلس الناس فيه إلى شيخ واحد فى فن بعينــه، فيأخذون عنه ما عنده ثم يذهبون إلى غيره وهكذا ....

فحين تحول التعليم إلى مؤسسات وحوزات حافظت هذه المؤسسات وتلك الحــوزات علَى هذا النظام القديم فترة من الزمن، هى فى الحقيقة فترات المجد التــى تحســب لهــذه المؤسسات وتلك الحوزات.

فالذى كان يحظى بدرجة العالمية من الأزهر الشريف مثلا، كان يشترط فيــه قبــل الحصول علَى هذه الدرجة أن يجتاز اختبارًا قاسيا فى اثنى عشر علما، منْهَا ما هو آلــى، ومنْهَا ما هو غائى.

وصار الأمر علَى هذا النحو إلى أن وقعت الواقعة، وانفصلت دوائر العلوم بعضــها

عن بعض بدافع الرغبة فى التخصص والتخصص الدقيق، فرأينا أناسًا يقضون حياتهم فى دراسة اللغة العربية يعمقون مسائلها إلى حد الوصول إلى الأصول التى تحكمها، ثم كيفية التفريع عليها.

وأنت خبير بأن دراسة اللغة العربية إنما هى وسيلة لفهم الكتاب والسنة، اللذين انعزل عنها دارس اللغة العربية انعزالا تاما.

ثم إن هناك التخصص فى الحديث أو التفسير، ومع تحسين الظـن فإنـا نقـول: إن المتخصص فى مجال من هذين المجالين قد يحيط بمسائل تخصصه إلـى حـد التأصـيل والوقوف علَى القاعدة الأصلية، ثم كيفية التفريع عليها بطرائق تبدو جيدة، لكنهـا مبتوتـة الصلة بعضها ببعض، وهى مبتوتة الصلة بالغاية والهدف.

فدراسة الحديث والتفسير مثلاً ليس كل منهما غاية فى نفسه، وإنما هما وسيلتان إلـى غاية، فالذى يُقصد من دراسة التفسير والحديث ضبط مسائل هذين العلمين، ثـم محاولـة الفهم فى النص لاستخراج الأحكام منه، وَهَذَا الجـزء الأخيـر لا يـدخل فـى اهتمـام المتخصصين فى هذين العلمين.

وعلى الطرف الآخر نجد الذين يدرسون الفقه، قد عزلوا أنفسهم عـن منطـق الفقـه وميزانه الكبرى الذى هو أصول الفقه، كما عزلوا أنفسهم عن آلات الفقه وأصوله من نحو اللغة العربية والتفسير والحديث.

وأصبحت العلوم علَى هَذَا النحو فى المؤسسة التعليمية فى الأزهر الشـريف، تشـبه غيرها من العلوم خارج هذه المؤسسة، كل منْهَا يشكل دائرة مغلقة علَى ذاتهـا مقطوعـة الصلة بغيرها، الأمر الذى حرم الأمة من هذه العقلية النشطة القادرة علـى التصـورات الكلية والاستنباطات الصائبة المؤثرة.

ومع أن الأخذ بمبدأ التخصص، والتخصص الدقيق يثرى جزئيات العلم الواحد بتوجيه المجهود له بكليته، إلا أن هَذَا التخصص نفسه قد افقد العلوم الغائية أهم خصائصها كأشياء فاعلة ومؤثرة.

وحين أدرك علماء الأمة هَذَا الخطر لم يعودوا بالشىء إلى أصله، ولم يعالجوا العيب من أساسه، وإنما جل توجههم إلى البحث عن البدائل، وكانت البدائل هى هـذه المجـامع

وتلك المؤتمرات عَلَى نحو ما يسمونها برابطة كذا، أو المجمع الفقهى فى كذا، أو مجمــع البحوث التابع لكذا ... إلخ. ويجلس الأعضاء فى هَذَا المجمع أو تلــك الرابطــة، أو مــا شاءت القريحة أن تسميه، وكل منهم فى أحسن الظروف يقدم ورقة فى مجال بحثه تكــون جيدة بمقدار ما تعبر عن مجال تخصصه، ويقوم بإلقائها بين الجميع، وهم يستحسنون منه ما يستحسنون. ويلقون من المداخلات بما يشاءون، وتبقى المشكلة الكبرى، وهى أن هــذه الأوراق تبقى كل واحدة مِنْهَا تعبر عن الدائرة العلمية التى ينتمى إليها صــاحبها، دون أن يكون هناك رابط يربط بين هذه الأوراق، لا لشىء إلا لغياب هذه العقلية الجامعــة عَلَــى نحو ما حدثناك سلفًا، وتبقى هذه الأوراق كأن كل واحدة مِنْهَا تتحدث بلغة خاصة، وتدافع عن هدف منفصل، وتخدم غاية غير هذه الغاية الكبرى، التى اجتمع من أجلها أعضاء هَذَا المجمع، أو أعضاء هذه الرابطة.

وينفض المؤتمرون بعد أن يتفقوا عَلَى مجموعة نقاط، هى الأخرى منتزعة من هــذه الأهداف المتشرذمة لا يجمع بينها جامع، ثم تأخذ طريقها إلى الإدراج هربًا مــن الواقــع الذى لا ارتباط لها به.

وفى هَذَا الجو المكفهر نجد الناس ينادون أين المجتهــد؟ وهــم بأصــواتهم العاليــة ينحرفون بطرح القضية عَلَى وجه غير وجهها الصحيح فى الطرح، فهم يتســاءلون عــن الاجتهاد: أحلال هو أم حرام؟ وعن إعمال الفكر فى النصوص عَلَى وجه منضبط أو غير منضبط؟ أجائز شرعًا أم غير جائز؟.

والحقيقة المأسوية هنا أن الفقيه الذى يناط به الاجتهاد، وتعلق عليه الآمال قد غــاب عن الساحة لا بحكم الشرع، وإنما بخطيئة النوع البشرى الذى حرص عَلَى تجريد الإنسان من أدوات الاجتهاد، والطلب منه أن يكون مجتهدًا، والحقيقة أن مثل هؤلاء الذين يطلبون ممن فقد أدوات الاجتهاد أن يكون مجتهدًا، لأن الشرع يبيح الاجتهاد ويحض عليه، ويأمر باستعمال العقل ويمتدح مستعمليه، ما مثل هؤلاء ومن يطلبون منه أن يكون مجتهدًا عَلَــى هَذَا النحو، إلا كمثل أناس أتوا برجل وأوثقوه بالحبال وألقوا به فى اليم مكتوفًا وقالوا لــه: إياك إياك أن تبتل بالماء.

إن انفصال العلوم فى دوائر محددة وانعزالها عَلَى هَذَا النحو، تشكل عقبة كأداء أمــام

من يريد أن يقتحم باب الاجتهاد، ويلقى بنفسه فى بوتقته.

وكثيرون من المحدثين قد التفتوا إلى هذا الأمر وتلك الصعوبة، وإن كانوا لا يقدرون علَى شىء قدرتهم علَى مص الشفاه، ووضع الخد علَى الراحة، وأخذ الجباه بالأيدى.

فهذا أحدهم يقول: [- لعل هذه الإشكالية هى أكثر إشكالات الاجتهاد تحديا وإثارة للغيظ والسخرية من أحوالنا، وأكثرها حاجة إلى الجهود، ومع هذا فهى أبعدها عن الأذهان، وأطروحات الباحثين.

فعلى سبيل المثال كانت شهادة العالمية من الأزهر الشريف قديما تعنى أن حاملها عالم باثنى عشر علما، تشمل كافة العلوم الشرعية واللغوية مقصودًا وآلة، ومكانة حملة هذه العالمية معلومة بغير حاجة إلى إيضاح ولكن السؤال: ماذا ينقص من جمع علوم الاجتهاد مقصودًا وآلة، حتى يجتهد؟ أو ما الذى يعوقه؟.

لماذا لا يستطيع المتخصص فى الفقه الدارس للأصول - وقد جمع آلة الاجهاد المقيد أو المنتسب - أن يخرج ويفرع علَى مذهبه؟

إن جزءا كبيرًا من هذه المشكلة يعود إلى انفصال دوائر العلوم فى ذهن العالم بها، بحيث يفتقد الرابط بين العلوم بعضها ببعض، والقدرة علَى تشغيلها جميعًا] [(١)].

٣ - غِيَابُ التَّطْبِيقِ وَمُجَافَاةُ الإِجْرَاءَاتِ الْعَمَلِيَّةِ

إن الصعوبة الثالثة التى تقع علَى طريق المجتهد هى هذه الصعوبة التى تتصل بغياب التطبيق وانعدام الإجراءات العملية المصاحبة للدرس والطلب.

وما من علم من العلوم له صلة بالمسائل الواقعية فى الطبيعة أو فى المجتمع، إلا وهو يحتاج احتياجًا شديدًا إلى أن يتدرب المنتمون إليه أيام الطلب علَى نماذج عملية، تثرى الجانب النظرى وتسهل علَى العالم فيما بعد استخراج كنوز هذا العلم وربطها بالواقع المشهود.

وفى مجال الاجتهاد خاصة نرى من أهم آليات المتجهد هذه الملكة التى تساعده أولاً

---

(١) د / على جمعة - آليات - ص ٦٨، ٦٩.

علَى استخراج الحكم من النص، ثم هى تساعده ثانيًا علَى إدراك كيفية استخراج هَذَا الحكم وإنزاله علَى الوقائع.

وهذه الملكة لا تتكون عند العالم بعلوم الشريعة بمجرد استيعاب العلوم النظرية، واستظهار ما يجب استظهاره منْهَا.

فما هَذَا الاستيعاب وذلك الاستظهار إلا هذه الأرض المهاد، وإلا هذه التربة المشتملة علَى جميع العناصر المؤهلة للنبت وخروج الزرع، واقتصار الباحث أو المتعلم علَى استيعاب العلوم النظرية، واستظهاره ما يجب استظهاره منْهَا ثم يطلب بعد ذلك إلى نفسه أن تنضم إلى صفوف المجتهدين، إنما يحاكى إنسانا يبسط يديه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه، لأن الأسباب المعينة علَى بلوغه إلى فمه ناقصة من بعض جوانبها.

وفيما نحن بصدده نقول بعد هَذَا التمثيل والتشبيه: إن من يريد أن يكون فقيها مجتهدًا، وهو قد اقتصر علَى الجانب النظرى وحده فى علاقته بالعلوم الشرعية وما يلزمها من معرفة لسان العرب، والإحاطة بعلوم عوائد الناس وسلوكياتهم، والعلوم المتصلة بالنفس والأخلاق، إن من يريد أن يكون فقيها مجتهدًا وكان هَذَا حاله فى موقفه من العلوم والتعليم، لن يصل إلى مرتبة الاجتهاد إلا إذا استكمل بقية آلياته، وبقية آلياته - وَلاَ شك - قسم كامل ومهم هو قسيم استيعاب العلوم النظرية واستظهارها، وَهَذَا القسم الكامل هو هَذَا الجانب التطبيقى الذى يجب أن يعمد إليه طالب مرتبة الاجتهاد، يتدرب عليه أيام الطلب تحت إشراف أستاذ مرشد وعالم موجه.

ومما يؤسف له غاية الأسف أن هَذَا الجانب قد غاب غيابًا تاما عن ساحات الدرس، وعن ساحات التأليف والتدوين علَى السواء.

والحوزات العلمية ومؤسسات التعليم جميعًا إنما يهتمون فى هذه الأيام وفى أيام خلت بالجوانب النظرية للتعليم، كما يهتم جهابذتها بهذه الجوانب النظرية فى التأليف والتصنيف، فأنت تجد الواحد منهم يستغرق استغراقًا عظيما وهو يغوص فى بحر العلم، بحثًا عن المعانى، وبحثًا عن التفريع والتشقيق، وبحثًا عن الأصول والقواعد ... إلخ، وهو فى كل ذلك يثير الاعتراضات المحتملة علَى التعريف أو الأصل أو القاعدة التى اعتمدها، ثم يرد عليها ببراعة تامة، وَلاَ مانع أن يأتى عالم آخر له اختيار جديد، وانتخاب مختلف فى

مجال التعريفات والتشقيقات والتقعيد، وعليه أن يدافع عن موقفه الجديد ببيان ما عسى أن يكون هناك من قصور لدى مخالفيه، ثم هو عليه أن يناقش أدلته ويبين ما فيها من عجز تام أو جزئى يحول بينها وبين النهوض لتأييد الفكرة المناطة بها، ثم هو عليه ثالثًا أن يقوم بنصب أدلته الخاصة بجوار فكرته تؤيدها وتذب عنها.

وعلماؤنا فى هذا الزمان وقبل هَذَا الزمان قد برعوا فى كل ذلك وأجادوا فى كل ذلك إجادة يقف الواحد منا أمامها معجبًا بها غاية الإعجاب.

وهذا كله جميل وممتع للعقول والأرواح.

وهذا كله يثرى الجانب الفكرى إثراء عظميا يجعل العلوم النظرية شامخة بذاتها قوية بأدلتها وحججها.

ولكنها مع ذلك تشعر بشىء من التوحد الذى يصيبها بالانكسار الذى يشبه اليتم فى كثير من الأحوال.

ومثير الشعور بالتوحد هو: غياب الجانب التطبيقى عن الحوزات العلمية، وعن قاعات الدرس فى المؤسسات التعليمية بشكل مخيف يهدد الساحة العملية كلها بغياب الفقيه المجتهد إن لم يكن قد غاب بالفعل.

وقد يلتفت أحد إلى الماضى وهو يتساءل عن أسلافنا الأقدمين قائلا: ألم يشعر آباؤنا من قبل بهَذَا الإشكال؟، وإذا كانوا قد شعروا به وأدركوه فلماذا لم يعالجوه؟.

والحق والحق أقول: إن آباءنا الأقدمين لم يكن عندهم إشكال من هَذَا النوع، لأنهم كانوا يتحدثون عن المسألة الفقهية وهم يربطونها بحكمها المنتزع من النص، ذاكرين لطلبتهم كيف كانوا يستخرجون الأحكام من النصوص، وكيف كانوا يسقطونها عَلَى الوقائع الموجودة فى الخارج، ولم يكن هَذَا هو حالهم فحسب، بل إن الكثير منهم إن لم يكن جميعهم كانوا يفترضون المسائل افتراضًا ويتخيلونها تخيلا، ثم يضعون لها الأحكام المستنبطة من النصوص، مع بيان كيفية إسقاط هذه الأحكام عَلَى الوقائع المفترضة أو المتخيلة.

وأنت تستطيع أن تجد ذلك مبثوثًا فى كتب الفقه.

غير أن القصور الذى ينبغى أن لا نغفله هو أن آباءنا الأوائل وأسلافنا القدماء، لم يلتفتوا إلى هذا الجانب العملى وهم يصنفون مصنفاتهم بقصد أن يفردوه بمصنفات خاصة، مع أن الكثير منهم قد التفت إلى ضرورة أن يشفع العالم طريقته فى تعليم العلوم النظرية بالجانب التطبيقى.

فأنت ترى المستصفى للإمام الغزالى وهو - كتاب فى أصول الفقه - قد خصص القطب الثالث منه بلفت الأنظار إلى وجوب الاستثمار من الجانب النظرى فى هذا الفن، وهذا يتضح حتى من عنوانه الذى وضعه لهذا القطب، قال فى هذا العنوان: [القطب الثالث: فى كيفية استثمار الأحكام من مثمرات الأصول]، وأنت إذا سرت مع الغزالى تسبح معه فى بحر هذا القطب لتقف على حدود مسائله، ستجد أن فيه ما يعبر عن رغبة شديدة لدى المؤلف على حمل الناس على العناية بهذا الجانب التطبيقى [١].

وهذا المسلك من الإمام الغزالى أضحى محل تقدير من كثير من جهابذة العلماء الذين جاءوا من بعده.

يقول صاحب الآليات يسجل اهتمام ابن رشد بمسلك الغزالى: [وقد وصل اهتمام أبى الوليد بن رشد بهذه القضية إلى الحد الذى جعله يعتبر أن النظر الخاص بهذه الصناعة إنما هى مباحث الأدلة المستعملة وكيف استعمالها.

فيقول فى مختصر المستصفى: " فأما أجزاء هذه الصناعة ... فأربعة أجزاء:

فالجزاء الأول: يتضمن النظر فى الأحكام.

والثانى: يتضمن فى أصول الأحكام.

والثالث: فى الأدلة المستعملة فى استنباط حكم حكم عن أصل أصل، وكيف استعمالها.

والرابع: يتضمن النظر فى شروط المجتهد ".

ويقول: " وأنت تعلم مما تقدم من قولنا فى غرض هذه الصناعة، وفى أى جنس من

---

(١) راجع المستصفى - للغزالى - جـ ١ ص ٣١٥ وما بعدها إلى آخر القطب.

أجناس العلوم هي داخلة: أن النظر الخاص بها إنما هو في الجزء الثالث من هَذا الكتاب - يعني المستصفى -، لأن الأجزاء الأخرى من جنس المعرفة التي غايتها العمل.. والنظر الصناعي يقتضي أن يفرد القول في هذا الجزء الثالث إذ هو مباين بالجنس لتلك الأجزاء الأخرى ...] (١).

وهذه الطريقة المثلى التي لفت الإمام الغزالي الأنظار إليها.

وهذا الحماس المنقطع النظير لجدوى هذه الطريقة، والذي صدر عن أبي الوليد بن رشد لم يأخذا طريقهما إلى التأثير في الحوزات والمؤسسات العلمية علَى اتساع العالم الإسلامي، كما أنهما لم يأخذا طريقهما إلى أذهان الكتاب والمفكرين من علمائنا في مجال الشريعة وفحص مسائلها، وإنما الذي ظهر هو أن الطريقة النظرية قد فرضت نفسها علَى حلقات الدرس في الماضي القريب، طبقًا للمؤلفات التي يدرسونها من نحو المحصول للرازي وغيره.

ومع هَذا فإننا نرى بعض الومضات المضيئة والمتمثلة في بعض الكتب المستقلة التي أفردت هَذا الجانب العملي بالتأليف، من نحو كتاب: التمهيد في تخريج الفروع علَى الأصول للأسنوي، وإن كانت هذه الومضة لا تعدو أن تكون نبتة في صحراء لم تجد بعد من ينميها، الأمر الذي جعل بعض الكتاب المحدثين يبدون شيئا من الأسى والأسف علَى هَذا الحال الذي يحتاج إلى شيء من العطف والرعاية (٢).

هذا وإننا لا نحتاج في هَذا المجال إلى كثير من التشخيص، بقدر ما نحتاج إلى إجراء عملي لتفادي هَذا القصور.

وعلى كل حال فلقد بقي الطريق إلى رسم شخصية الفقيه المجتهد، وقد بدت عليه هذه الصعوبة ترفع يدها من خلال بحار الموت، لعل مسئولا علميا يستنقذ هذا الطريق من آثارها المدمرة.

وقد يقول القائلون: بصوت ملؤه الزهو لأمثالنا: أربعوا علَى أنفسكم فإن الأمر لا

---

(١) د / علي جمعة - آليات الاجتهاد - ٧٠، ٧١ - مرجع سبق ذكره.
(٢) السابق - ص ٦٩.

يحتاج إلى مثل هَذَا الانزعاج ما دامت اللجان قائمة، وما دامت مجامع البحوث والـروابط العلمية موجودة تؤدى عملها وتباشر مهمتها.

ولئن كان بعض الناس يحاولون أن يهدئوا من آثار أسباب الخوف عند الخـائفين، إلا أنه قد سبق منا القول ونحن نتحدث عن الصعوبة الثانية عَلَى طريق تكوين الفقيه المجتهد، ما يؤكد عَلَى أن هذه اللجان العلمية ومراكز البحوث عَلَى ما تبذله من مجهود مشكور، إلا أنها لم ولن يتوفر لها الغناء الكافى الذى تتمكن به من سد حاجات الميـدان، ومتطلبـات الواقع الاجتماعى.

وهذا لا يعنى أننا نقلل من شأن العمل الجماعى أو نحط من قدره، فالعمل الجمـاعى مطلوب تحتاج إليه الأمة، لكن الذى نرجو أن تكون عليه هذه الجماعات، وأن تكون عليه هذه اللجان العلمية أنها قد ائتلفت من أعضاء جميعهم من الفقهاء الشموليين الذين هم عَلَى بصر بالجانبين النظرى والعملى عَلَى السواء.

٤ – الْحِفَاظُ عَلَى الْبِنْيَةِ التَّحْتِيةِ فِى تَكْوِينِ شَخْصِيَّةِ الْفَقِيهِ الْمُجْتَهِدِ

إن الحفاظ عَلَى البنية التحية فى بناء أى شىء مادى أو معنـوى، يعـد مـن قبيـل الضرورات الملزمة التى لا يمكن قيام البناء فى غيبتها.

والحفاظ عَلَى البنية التحية هنا وفى مجال تكوين شخصية الفقيه المجتهد بالذات، ربما يكون تعبيرًا جديدًا له من ظلال المعانى أمور غير مرغوب فيها، حيث إنها ربما تـوحى لسامعيها بنزول الرتبة باعتبار هَذَا النزول وصفًا يلحق المدلولات التـى نحـن بصـددها الآن، الأمر الذى يقتضى منا التنبيه وبشدة عَلَى أن هذه الظلال لا تعدو أن تكون أمـورًا نفسية لا علاقة لِهَذَا التعبير بها.

ولا بد أن ننبه من جهة أخرى عَلَى أن ما سنذكره تحت هَذَا العنوان، ربمـا يكـون لسبب أو لآخر نوعًا من التكرار من الناحية الموضوعية لبعض ما ذكرناه من قبل، ومـع هَذَا الشعور الذى أجده من نفسى بأن ما سأذكره الآن فيه شىء من التكرار، إلا أنى أجـد أنه لا بد من ذكره هنا باعتبار آخر يبرز احتياج شخصية الفقيـه المجتهـد، وفـى دور تكوينها بالذات إلى ملاحظة هذه البنية والعناية بها.

والذى نقصده هنا هو أن الفقيه المجتهد لا يمكن الحصول عليه إلا بعد أن نُدخل عَلَى

شخصيته عدة أمور ، هى فى الحقيقة عدة علوم لا بد له من فهمها والوقوف علَـــى جميـــع أسرارها.

فهو أولاً لابد أن يجيد الفهم فى القرآن الكريم باعتباره الأصل الأول.

وهو لا بد ثانيًا: أن يجيد الفهم فى سنة النَّبىّ ﷺ ويعـــرف الصـــحيح منْهَـــا وغيـــر الصحيح.

وهو فى هذين المجالين، مجال الفهم فى القرآن والفهم فى الســـنة، لا بـــد أن يكـــون واعيًا الوعى كله بالنصوص التى لها صلة مباشرة أو غير مباشرة بالأحكام التشريعية.

ثم هو من ناحية ثالثة: لا بد أن يكون واعيًا وهو يقرأ فى نصوص هـــذين الأصـــلين بالسباق واللحاق المعبر عنهما معه بالسياق، وأن يكون واعيًا مع ذلك بالمناسبات وأسباب النزول إن وجدت حتى تتضح أمامه الأحوال المحيطة بالنص الشرعى.

ومن جهة رابعة: لا بد أن يكون عالما باللغة العربية أسرارها ودلالات ألفاظها، وما كان من هذه الدلالات عَلَى الحقيقة، وما كان منْهَا عَلَى المجاز ... إلخ.

وهو خامسًا: لا بد أن يكون عَلَى بصيرة من أمره بجميع المباحث التـــى تمخضـــت عنها عقول المشتغلين بعلم أصول الفقه، الذى هو فى الحقيقة منطق هَذَا العلم، والميـــزان الكبرى التى تضبط مسائله.

أرأيت إلى هذه التنبيهات وتلك الإشارات إلى هذه العلوم وما لها من ضرورة ملحـــة فى صياغة شخصية الفقيه المجتهد؟.

ولعلك بعد ذلك تكون قد أسغت معى هضم هَذَا العنوان الذى وضعناه لهـــذه الفقـــرة، باعتبار أن هذه العلوم تمثل البنية التحية التى لا بد منْهَا لصياغة شخصية الفقيه، ولعلـــك مع ذلك تكون قد نحيت عنك هذه الظلال التى ربما تصاحب هَذَا التعبير المحـــدث، حتـــى يصفو لنا ما نريد أن نقوله من كدرات الشوائب.

على أنه لايخفاك أن هَذَا الذى اعتبرناه بنية تحتية فى صياغة شخصية الفقيه المجتهد، تمثل الآن لونا من الإعضال عَلَى طريق صياغة هذه الشخصية، ومع أن الأمر لا يبـــدو مستحيلاً بالنسبة لتحقيقه عمليًا، لكنه فى نفس الوقت يبدو الآن من الأمور الصعبة بســـبب

هذه المتغيرات التى أحاطت بالحوزات والمؤسسات العلمية، ومع هذه الصعوبة فإن هــذا الذى قررناه لا يمكن بحال من الأحوال تنحيته أو الازورار عنه، ثم ندعى مع هذه التنحية وذلك الازورار أننا قد حصلنا عَلَى شخصية الفقيه المجتهد.

٥ - الاجْتِهَادُ وَالأَصْلُ الضَّابِطُ

وهذه صعوبة خامسة تقابل الفقيه المجتهد مؤداها هَذَا الخلاف فى الإجابة عَلَى هــذا السؤال وهو: هل يعد المجتهد محكوما بالظن الغالب، وتكفيه غلبة الظن فيما يــراه مــن تقرير بعض الأحكام؟ أم أنه لا يكفيه ذلك، ولكنه يحتاج مع ترجيحاته الظنية إلى أصل من الأصول الشرعية يؤيد ما ذهب إليه ولو بطريق غير مباشر؟.

وفى الإجابة عَلَى هَذَا السؤال اختلفت المذاهب وتعددت الآراء، فمنهم من يقول:

إنه لا بد من أصل يعضد الفقيه فيما يرتئيه، ومنهم من يرى اعتبار المصالح والأخــذ بالاستحسان وغلبة الظن، ومنهم من يتوسط فى الأمر فيرى أن المجتهــد لا تعتمــد آراؤه بغلبة الظن مجردة عن الأصل الذى يسانده فى العبادات، وإن كان من الممكن اعتماد هذه الآراء المبنية عَلَى غلبة الظن من غير الأصل الذى يسانده فى غير العبادات مــن نحــو المعاملات مثلا.

وإنا سنحاول أَنْ نعالج بعض أطراف هذه القضية، حين نتعرض للمصلحة والمنفعــة فى الأبحاث التالية إن شاء الله، غير أنه ينبغى أن نعجل فنقول: إن بعض هذه الآراء فيــه من الجرأة ما يجعلنا نتخفف منه الآن عَلَى الأقل، لما فى العصر من العواصف الممتلئــة بالغبار، والمحملة بالشوائب.

وإنه عَلَى كل حال لأمر شائك يمثل بعض الصعوبات أمام الفقيه المجتهد[١].

٦ - القَوَاعِدُ الكُلِّيَّةُ

فى كل علم من العلوم نجد أن هناك قواعد كلية ينبثق عنها ويتفرع عليهــا المســائل الجزئية.

---

(١) راجع - مذكور . مناهج - مرجع سبق ذكره.

والشريعة الإسلامية ليست بدعًا من هَذَا القول العام.

ولقد حرص العلماء بهذه الشريعة والمنظرون فيها علَى أن يجمعوا هذه القواعد الكلية فى مؤلفات خاصة، علَى نحو ما فعل علماء الشافعية والحنفية والمالكية والحنابلة.

ومن أهم ما كتب فى ذلك الفن كتاب - المنثور فى القواعد - للزركشى وهو من علماء الشافعية، ومنه نسخة محققة مطبوعة طباعة جيدة، حققها د/ تيسير فائق أحمد محمود.

وأنت خبير - وَلاَ شك - بأمرين هامين:

أحَدُهُمَا: أن القاعدة الشرعية يؤازرها عدد لا بأس به من الأدلة التى تجعلها أقوى فى الاستشهاد بها من الدليل المنفرد، فَلاَ يقوى أحد علَى مخالفتها.

وثَانِيهِمَا: أن القاعدة شىء والأصل شىء آخر علَى نحو ما سنتناول ذلك إن شاء الله فى المبحث التالى عندما يكون الحديث عن المنفعة والمصلحة.

وإذا كانت المنفعة علَى هَذَا النحو من الأهمية، فإنه لا يجوز لأحد من المجتهدين أن يخالفها باجتهاده، إذ لو خالفها لكان مخالفًا لأصول شرعية كثيرة، هى تلك الأصول التى وقفت خلف هذه القاعدة تؤازرها وتؤيدها.

ومن أجل هذه الأهمية نفسها، فإن الفقيه المجتهد يلزمه أولاً: أن يكون بصيرًا بمجموعة القواعد الشرعية، أو ما يتصل منْهَا بموضوع بحثه علَى الأقل، ويلزمه ثانيًا: أن يلتزم منهجيا وعمليا بموافقة القواعد الشرعية فيما ينتهى إليه من أحكام باجتهاده، بحيث لا يتناقض مع واحدة منْهَا.

وهذان الأمران اللذان يكلفان الفقيه المجتهد البصر بالقواعد الشرعية، وعدم الخروج عنها إنما يمثلان نوعًا من العبء أو الصعوبة التى تلزم الفقيه المجتهد باجتيازها، وإلا سوف يفقد مكانته بين الناس بوصفه فقيها مجتهدا.

٧ - الدّلالَةُ اللُّغَوِيَّةُ

إن اللغة من أهم نعم الله علَى عباده، سواء ما يتصل منْهَا بجانبها التشريحى، أعنى هذه الأعضاء التى عن طريقها ينقسم الصوت الواحد المنتظم إلى نغمات وحروف لكل

حرف منْها صفته، ولكل حرف منْها مخرجه، أو هذه الكلمات التى لها دلالات معينة.

إن اللغة على كل حال وفى جميع الاعتبارات نعمة من نعم الله علَى عبـاده تسـاوى كبريات النعم الكونية والاجتماعية، التى يمتن بها ربنا علَى عباده، فهو القائـل: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَـٰتٍ لِّلْعَـٰلِمِينَ﴾ [الروم: ٢٢].

والعلماء يقفون عند كلمة ﴿وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ﴾، فيفهمها بعضهم علَى أساس تشريح مخارج الحروف ومناطق تحديد نغمات الصوت، وبعضهم يفهمها علَـى أسـاس دلالات الألفاظ، فى حين أن المتأخرين من علماء التفسير يجمعون بين هذين الفهمين فـى نسـق واحد، ويرون أن الصياغة والعبارة لا تمنع من إرادتهما جميعا.

وليس تفصيل ذلك كله محل اهتمامنا الآن وإنما الذى نهتم به (وهو مناسـب للمقـام) تلك الدلالة اللفظية علَى المعانى المرادة من الألفاظ.

وللمعانى المرادة من الألفاظ مستويات، فَمنْهَا هذه الدلالة اللغوية علَى ما يـراد مـن اللفظ علَى نحو ما وضعه الواضع اللغوى من المعانى بإزاء هَذَا اللفظ أو ذاك كدلالة لفـظ الصلاة علَى الدعاء، ودلالة لفظ الأسد علَى الحيوان المفترس ... إلخ، وَمنْهَا هذه الدلالـة الاصطلاحية وهى دلالة اللفظ علَى المعنى الذى اصطلح عليه جماعـة مـن الجماعـات يجمعهم اهتمام معين فيعمدون إلى بعض الألفاظ، ويحددون لها دلالات من المعانى بحيث يربطون كل لفظ بمعناه الذى حددوه له، ومعلوم أنه لا مشاحة فى الاصطلاح، لكن الشرط المطلوب تحقيقه هو أن الجماعة إذا اتفقت علَى معنى تربطه بلفظ يدل عليه عندهم علَـى خلاف دلالته اللغوية، لابد أن تلتزم هذه الجماعة باستعمال هَذَا اللفظ دائمـا بـإزاء هَـذَا المعنى الذى وضعوه له، وَلاَ يجوز لهذه الجماعة مجتمعين، وَلاَ لآحـادهم منفـردين أن يخالفوا هَذَا الالتزام، أو يخرجوا عليه، ومن أمثلة هَذَا النوع أن نستعمل كلمـة (الصـلاة) لتدل علَى هذه الأقوال والأفعال المفتتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم، وَهَذَا المعنـى كمـا ترى مخالف للاستعمال اللغوى الذى أشرنا إليه من قبل، وَلاَ بأس أن نسمى هَذَا الاستعمال الجديد استعمالا شرعيا، أو استعمالا اصطلاحيا، ومن أمثلة هَذَا الباب جميع المصطلحات التى اصطلح عليها أصحاب كل فن، سواء فى العلوم الإنسانية، أو فى العلوم الشرعية، أو

فى العلوم الطبيعية، أو فى علوم الحياة، ومنها هذه الدلالة العرفية التى تشيع فى جماعة من الجماعات أو مجتمع من المجتمعات دون غير هؤلاء من الجماعات والمجتمعات، سواء مع اختلاف الزمان، أو فى الزمن الواحد مع اختلاف الأماكن، ومن أمثلة هذه الدلالات العرفية للألفاظ أن يقول الرجل لزوجته إن أراد أن يطلقها: (وهبتك لأهلك) فهذا اللفظ – كما يقول القرافى – كان شائعًا فى زمان معين للدلالة علَى الطلاق دلالة صريحة، بحيث إذا استعمله الواحد ممن خضعوا لهذه العادة فى الدلالة، لا يشك أحد من سامعيه ومنهم زوجته فى أنه قد فارقها، وأنت خبير – ولا شك – أن مثل هذه الدلالة ليست من باب الدلالات اللغوية، وهى ليست من باب الدلالات الاصطلاحية، وإنما هذا اللفظ كغيره من الألفاظ قد خضع لبعض مؤثرات عوائد جماعة من الجماعات.

هذه هى مستويات الدلالات المرتبطة بالألفاظ.

ولقد شاء الله أن نعرف حجم النعمة المرتبطة بدلالة الألفاظ منذ القديم، ولكن معرفتنا قد زادت وضوحًا بعد تلك التجارب التى أنتجت قانون أو نظرية الارتباط الشرطى، وفهم هذا القانون فى مجال دلالات اللغة أن نقول: إن اللفظ يوضع بإزاء المعنى المراد له أن يدل عليه دلالة لغوية أو اصطلاحية أو عرفية، ثم يتكرر الإلحاح بهما مقترنين علَى الأذهان، بحيث تربط الأذهان بينهما ربطًا وثيقًا علامته أنه إذا عرض علَى الذهن أحد المقترنين ذكر الآخر بالضرورة، وفائدة هذا الارتباط هنا تظهر فى المتحدث والمتلقى جميعًا، فالمتحدث يستحضر المعانى فى ذهنه، ثم يترجم عنها بألفاظ تجرى علَى لسانه، والمتلقى يسمع هذه الألفاظ فيستحضر ذهنه المعانى المرتبطة بها حسب المناسبة والموضوع، فهو يستحضر المعنى اللغوى إذا كان الموضوع يقتضى ذلك، وهو يستحضر المعنى الاصطلاحى إذا كانت المناسبة تقتضى استحضاره، وهو كذلك يستحضر المعنى العرفى مادام الأمر يقتضى أن يستحضر المعنى العرفى.

هكذا نرى خطورة دلالات الألفاظ علَى جميع مستوياتها.

وهكذا نرى ضرورة فهم دلالات الألفاظ علَى نحو مقتضيات الموقف.

ومن أجل هذه الخطورة نقول: إن الفقيه المجتهد لا يكون كذلك إلا إذا ارتفعت عنده درجة الوعى بهذا الاستعمال اللغوى، فهو مثلا قد تقابله كلمة:(سنة) ولها دلالات مختلفة،

فهي قد وردت في القرآن بمعنى الطريقة والنظام، وهي قد وردت عند المحدثين بمعنى أقوال النبيّ ﷺ وأفعاله وتقريراته وصفاته، وهي قد وردت عند الفقهاء على معنى الفعل أو القول يثاب فاعليها ولا يعاقب تاركهما، والفقيه لو لم يكن مدركًا لهذه المعاني، ومدركا للمراد منْهَا في كل موضع تخبط في أحكامه، وانحط به فهمه عن مرتبته المنوطة به، ومثل ذلك كلمات: (مكروه، وينبغي، ... إلخ) تأتى علَى ألسنة الفقهاء أو في النصوص الشرعية ولها دلالات مختلفة، وعلى الفقيه أن يكون واعيًا بهذه الدلالات جميعا.

وهذه تشكل صعوبة علَى كل حال تحيط بها مزلات أقدام، الأمر الذى جعل بعض جهابذة العلماء ينبه إلى خطورة هذه الصعوبة على طريق الفقيه المجتهد.

قال القرافي في كتاب الإحكام: [السؤال التاسع والثلاثون: ما الصحيح في هذه الأحكام الواقعة في مذهب الشافعي ومالك وغيرهما، المرتبة علَى العوائد والعرف اللذين كانا حاصلين حالة جزم العلماء بهذه الأحكام؟ فهل إذا تغيرت تلك العوائد، وصارت العوائد تدل علَى ضد ما كانت تدل عليه أولاً، فهل تبطل هذه الفتاوى المسطورة في كتب الفقهاء، ويفتى بما تقضيه العوائد المتحدة؟ أو يقال: نحن مقلدون، وما لنا من إحداث شرع لعدم أهليتنا للاجتهاد، فنفتى بما في الكتب المنقولة عن المجتهدين؟.

جَوَابُـه: إن إجراء الأحكام التى مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد: خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد: يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هَذَا تجديدًا للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد ... بل وَلا يشترط تغير العادة، بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد إلى بلد آخر عوائدهم علَى خلاف عادة البلد الذى كنا فيه أفتيناهم بعادة بلدهم، ولم نعتبر عادة البلد الذى كنا فيه.

وكذلك إذا قدم علينا أحد من بلد عادته مضادة للبلد الذى نحن فيه لم نفته إلا بعادة بلده، دون عادة بلدنا.. وينبغي أن يُعلم أن معنى العادة في اللفظ أن يغلب إطلاق لفظ واستعماله في معنى حتى يصير هو المتبادر من ذلك اللفظ عند الإطلاق، مع أن اللغة لا تقتضيه، فهذا هو معنى العادة في اللفظ، وهو الحقيقة العرفية، وهو المجاز الراجح في

الأغلب، وهو معنى قول الفقهاء: إن العرف يقدم علَى اللغة عند التعارض].

وقال: [وَلاَ يكفى فى الاشتهار كون المفتى يعتقد ذلك، فإن ذلك نشأ عن قراءة المذهب ودراسته والمناظرة عنه، بل الاشتهار أن يكون أهل ذلك المصر لا يفقهون عند الإطلاق إلا ذلك المعنى، لا من لفظ الفقهاء، بل باستعمالهم هم لذلك اللفظ فى ذلك المعنى، فهذا هو الاشتهار المفيد لنقل اللفظ من اللغة للعرف].

وقد ذكر من هذه الألفاظ التى تختلف باختلاف العرف لفظ المرابحة، وكان مما علق عليه: [وهذه عادة قد بطلت ولم يبق هَذَا اللفظ يفهم اليوم ... بل أكثر الفقهاء لا يفهمه فضلاً عن العامة ... طول عمرنا لم نسمعه إلا فى كتب الفقه أما فى المعاملات فلا.

ويقول فى مثال آخر فى بعض صيغ الطلاق: لا تجد الناس يستعملون هذه الصيغ فى ذلك بل تمضى الأعمار، وَلاَ يسمع أحد يقول لامراته إذا أراد طلاقها: أنت خالية، ولا: وهبتك لأهلك.. فالعرف حينئذ فى هذه الألفاظ منتف قطعًا، وإذا انتفى العرف لم يبق إلا اللغة.

واللغة لم توضع فيها هذه الألفاظ لهذه المعانى (أى لزوم الطلاق ثلاثًا فى المدخول بها) التى قررها مالك فى المدونة بالضرورة وَلاَ يدعى أنها مدلول اللفظ لغة إلا من لا يدرى اللغة، وإذا لم تفد هذه الألفاظ هذه المعانى لغة وَلاَ عرفًا، وَلاَ نية، فهذه الأحكام حينئذ بلاَ مستند، والفتيا بغير مستند باطلة إجماعًا وحرام علَى قائلها ومعتقدها.

وقال رضى الله عنه: لكن أكثر الأصحاب وأهل العصر لا يساعدون علَى هَذَا وينكرونه، وأعتقد أن ما هم عليه خلاف إجماع الائمة، وَهَذَا الكلام واضح لمن تأمله بعقل سليم، وحسن نظر سالم من تعصبات المذاهب التى لا تليق بأخلاق المتقين لله تعالى].

وقال رحمه الله فى تنبيهاته للمفتين: ينبغى للمفتى إذا ورد عليه مستفت لا يعلم أنه من أهل البلد الذى منه المفتى وموضع الفتيا: أن لا يفتيه بما عادته يفتى به حتى يسأله عن بلده، وهل حدث لهم عرف فى ذلك البلد فى هَذَا اللفظ اللغوى أم لا؟ وإن كان اللفظ عرفيا فهل عرف ذلك البلد موافق لِهَذَا البلد فى عرفه أم لا؟.

قال: وَهَذَا أمر متعين واجب لا يختلف فيه العلماء، وإن العادتين متى كانتا فى بلدين ليستا سواء أن حكمهما ليس سواء، إنما اختلف العلماء فى العرف واللغة هل يقدم العرف

عَلَى اللغة أم لا؟.

والصحيح تقديمه، لأنه ناسخ، والناسخ مقدم عَلَى المنسوخ إجماعًا فكذلك ههنا [(١)].

وأنا أحب الآن أن أنبه إلى ما عساك أن تغفل عنه.

والذى أحب أن أنبه إليه هنا، هو أن العرف الذى نتحدث عنه، والذى تناوله القرافى بالحديث هو هذه الدلالة العرفية للألفاظ، وهو ثالث الأقسام فى الدلالات التى أوضحناها سلفا.

وضرورة هَذَا التنبيه تظهر لو أن المفهوم اختلف عند القارئ، فحمل الأعراف والعوائد الواردة فى استعمالاتنا هنا، وفى استعمال القرافى فيما استشهدنا به من كلامه، لا عَلَى العرف اللغوى وإنما عَلَى عوائد الناس وأعرافهم فى السلوك.

إن هَذَا الاختلاف فى الفهم يؤدى بنا إلى ميدان آخر لم نفتحه، ولم ندخل إلى حلبته، وَهَذَا الميدان الجديد نفسه يناسبه كلام آخر غير هَذَا الكلام الذى سقناه والذى نريد أن ننتهى إليه هنا هو أن إدراك الدلالات اللغوية أمر لازم للفقيه المجتهد، وغياب هَذَا الإدراك يحول بين هَذَا الفقيه وبين ما أراد أن يدركه من مراتب الاجتهاد.

استنتاجٌ عامٌ

هذا وإنى قد حاولت فيما سطرته من صفحات أن أبين بعض الصعوبات التى تعترض طريق من يروم بلوغ مرتبة الاجتهاد، وأرجو أن أكون وفقت إلى ذكر بعضها.

وما كنت أقصد من كلامى هَذَا أن هذه الصعوبات من قبيل الأمور المستحيلة التى لا يمكن تنحيتها والتغلب عليها، لكنى فى نفس الوقت لم يختر فى بالى، ولم يرد عَلَى ذهنى أن هذه الأمور من قبيل الأشياء البسيطة السهلة التى لا تحتاج إلى تنبيه، ولاَ تستدعى لفت النظر إليها، لأنها من الممكن إهمالها والازورار عنها، ومع ذلك تبلغ بالفقيه إلى مرتبة الاجتهاد.

---

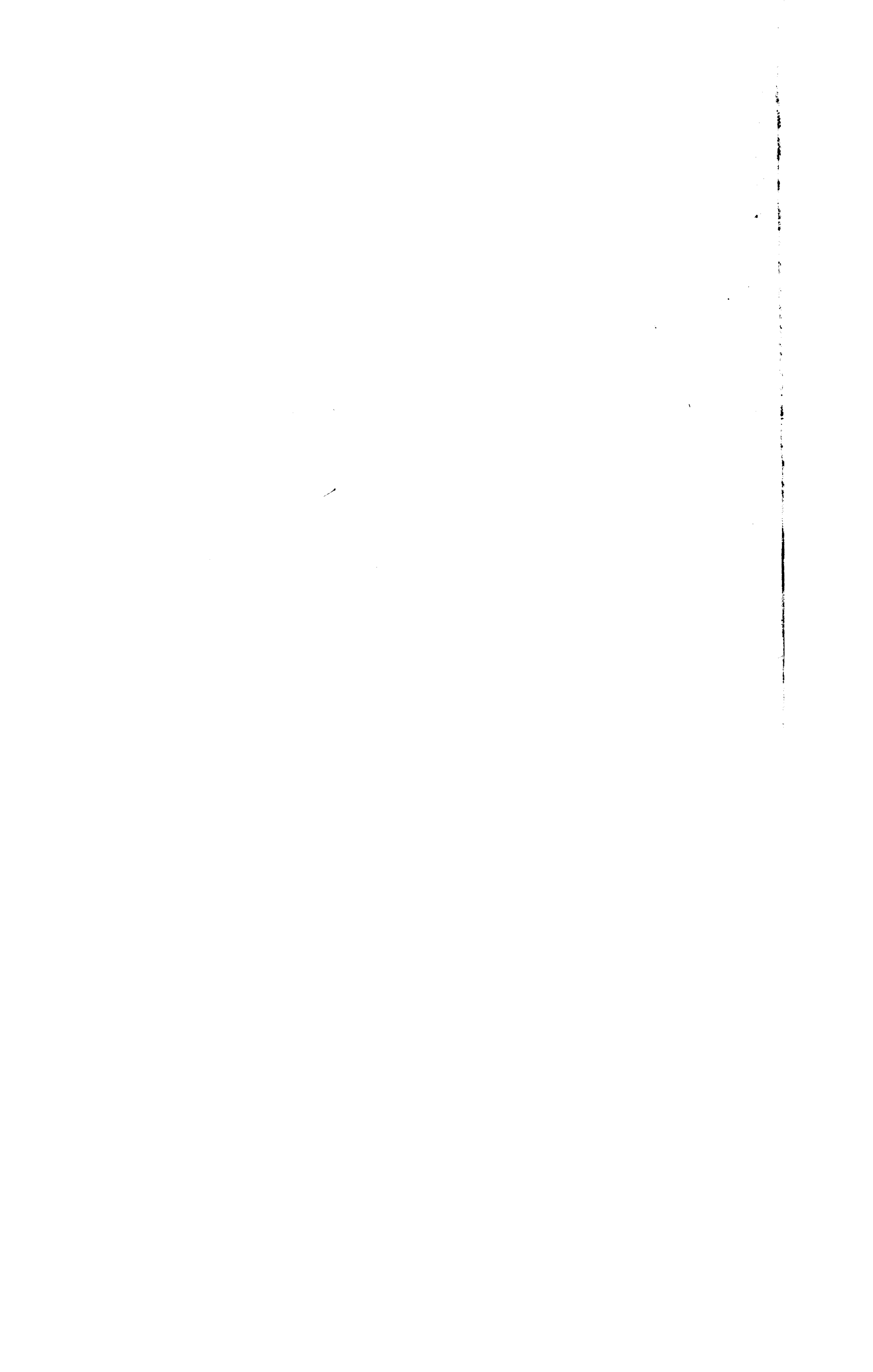
(١) الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام - للقرافى - ص٢١٨ وما بعدها، وص ٣٢٣، وانظر - د/ على جمعة - آليات - ص ١١٦ وما بعدها.

إنى لم أقصد أبدًا إلى أحد المتضادين، وكل ما قصدت إليه هــو هــذَا الواقــع بــين الضدين، وهو: أن هذه الأشياء التى ذكرتها من قبيل الأشياء المهمة التى ينبغــى العنايــة بها، وأنها من قبيل الأشياء التى يمكن ببذل المجهود وصدق النيــة وإخــلاص العزيمــة التغلب عليها.

ولئن كنت قد وصلت بك وبنفسى إلى هذه المرحلة من البحث، فإنى سأحاول أن أنتقل بك إلى نقطة أخرى من البحث أراها ضرورية لإثراء هذه القضية التى نحــن بصــددها، وهى الحصول عَلَى هَذَا الفقيه المجتهد بعيدًا عن الشوائب، وبعيدًا عن المنغصات.

ونحن عَلَى ثقة إن شاء الله ووفق أن تتوفر للأمة هذه النماذج من المجتهدين الأفذاذ.

الْكِتَابُ الثَّانِي
بَيْنَ الْمَصْلَحَةِ وَالْمَنْفَعَةِ
فِي مَجَالِ التَّشْرِيعِ



تمهيد

إن الساحة الإسلامية الآن تشهد معارك جديدة كل الجدة من حيث أسلوب معالجتها، ومن حيث الأشخاص الذين يقومون بتنفيذ أدوارها.

وجُلُّ هذه المعارك موجهة تجاه الثقافة الإسلامية.

ولقد كانت العداوات من قبل تصطنع أساليب غير هذه الأساليب التي نراها اليوم، حين تكون متوجهة تجاه الإسلام ثقافة وشريعة وعقيدة ورجالاً وتاريخًا.

لقد بدأت العداوة ضد الإسلام تحرك أعداء الإسلام إلى مواجهة حقيقية بالقوة المادية.

فحين رأى مصطنعو هذا الأسلوب أنه لا جدوى منه، ولا ثمرة ترتجى من ورائه، غيروا أساليبهم، أو ابتدعوا أساليب أخرى مصاحبة، وهذه الأساليب الجديدة موجهة كلها إلى الإسلام نفسه، فعكفوا يخططون للنيل من الإسلام بالبحث عن أكثر المناطق ضعفًا في حصونه المنيعة (من وجهة نظرهم طبعًا) ليُعملوا فيها معاولهم، آملين أن يحدثوا ثغرًا ينفذون منه إلى الإسلام كله، وأملهم الوحيد أن يسقط هذا الإسلام بين أيديهم صريعًا، وينصرف أصحابه عنه، وينفضون أيديهم منه، رغبة عن هذا الدين، وزهدًا في تعاليمه، ويأسًا من إصلاحه لتابعيه، وضبطه لأساليب معايشهم وعلاقاتهم الاجتماعية المتساندة.

وهم من خلال هذا الأسلوب الجديد في وقته، انطلقوا بواسطة سماسرتهم من أولئك الذين اشتهروا بالكرازة لفلسفة ماركس وغيره، ويسخرون من الإسلام عقيدة وشريعة وثقافة، وينالون من تابعي الإسلام أشخاصا وتاريخا وأخلاقًا.

وشاء الله أن يكون ما فعلوه بواسطة الجراثيم التي أُضعفت حيويتها بقصد وضعها في الأجسام الحية، لتحدث فيها نشاطا لإفراز أجسام مضادة كي تحارب أعداءها من الميكروبات والجراثيم النشطة.

لقد كان ما فعله سماسرة ودعاة الناس إلى فلسفة ماركس من هجوم على الإسلام ورجاله، بمثابة هذا الميكروب الضعيف حُقن به جسم الإنسان الحي.

فنشط هذا الإسلام في نفوس رجاله وقلوبهم، فالتفت علماؤهم إلى هذا الدين من جديد

ينشرون علَى العالمين دُررهُ، ويحيون فى نفوس العالمين الإيمان بجدواه وفوائــده، فكثــر المتحمسون لهذا الدين، وجاءت النتيجة علَى عكس ما قصد السماسرةُ المغرضون.

وكان لاَ بد أن يتحول الدارسون والباحثون والمخططون ضد هَذَا الــدين عــن هــذه الأساليبِ التى اصطنعوها إلى أساليبَ أخرى علها تأتى بهذه الثمار التى طالما انتظروها، ووضعوا أنفسهم فى حالة تأهبٍ لاستقبالها حين يحين قطافها.

وتمخضت جلساتهم خلف الكواليسِ عن طريقة جديدةٍ فى محاربة الإسلام ورجالــه، شعارُها: (الشجرةُ لاَ بد أن يقطعَها أصحابُها).

ولقد أعدوا لهذه المهمةِ أشخاصًا إذا رأيتَهم حسبتَهم من أكثر المسلمين ثقافةً وزهادة، وغيرةً علَى هَذَا الدين.

وَلاَ مانعَ من أن يقوم هؤلاء الناسُ المختارون بالتزى بزى الإسلام، إمعانًا فى الغش والخداع.

وَلاَ مانع أن يسعى بعضُ هؤلاء إلى تبوءِ مكانةٍ معينة تمثل الشَّرَكَ الذى يقــع فيــه العامةُ والبسطاءُ، وهم هَذَا الدرعُ البشرى الذى يستتر به هؤلاء الأشخاصُ، وهم يوجهون طعناتِهم المسمومةَ ضد الإسلام وضد المسلمين.

وفى مجال من مجالات عداواتهم للإسلام، وفى ميدانٍ من ميادين الحروبِ ضد هَــذَا الدين وتابعيه وهو ميدان الحربُ ضد الشريعة، رأينا القومَ يقعون علَى قضيتين يتخذونهما مقدمتين فى قياسٍ ملؤه التزييفُ والمغالطة.

الأولى: أن الإسلام قد حضَّ علَى الاجتهاد واصطناع العقل، وأساسُ الاجتهــاد كمــا يقولون: هو مبدأ اعتبار المصالح وعدم إغفالها، وأنه كلما وجدت المصلحة فثمَّ شرعُ الله.

تلك قضيةٌ يمكن ضغطها واختصارُها فى كلمات قلائلَ عند إرادة صياغتها فنيًا، لكى تلائمَ إحدى مقدمات قياس علمى.

وأخرى: طنوا بها ودندنوا حولها وهى: أن الغربَ قد ظهــر وتقــدم، وأن الغــربيين يعيشون فى بُحبُوحةٍ من العيش، وفى رغدٍ من أساليب الحياة، وما ذلك إلا لأنهم قد أخذوا أنفسهم بنظام هو السبب فى رقيهم وتقدمهم، وَمَا ذلك إلاَّ لأنهم اتبعوا أساليبَ وطرائقَ قــد

رفعتهم إلى مصافٍّ القادة والزعماء، ومكنتهم من أن يكونوا مرشدين إلى الحضارة وأدلاَّءَ.

ومن العقل والحكمة أن نتبع أساليبهم، وننهج مناهجهم، ونسير عَلَى هديهم، لنصير رجالاً يستحقون الحياة فِى مصافِّ الأمم المتقدمة.

وزعموا أن هَذِهِ مصلحةٌ تُعْظِمُ مكانةَ متبعيها بين العالمين، والازورارُ عنها مفسدة تقعد بمصطنعيها حتى تلقى به فِى أتونِ المتخلفين المتأخرين.

والتفتوا من جديد إلى الفقه الإسلامى ليقتنصوا منه فكرةَ الاجتهاد عَلَى أساس المصلحة، ويزاوجوا بين هاتين القضيتين، لينتجوا فِى النهاية أن الأخذ بسبل الغرب فِى الأخلاق والاجتماع والسياسة، وفى الدين والقانون والشريعة يعد من قبيل المصلحة الشرعية التى يرضاها الإسلام، بل يحض عَلَى الأخذ بها، ويتوعد من ازور عنها بالثبور والنيل والنكال فِى الدنيا والآخرة.

واجتمعوا جميعًا خلف هَذِهِ الفكرة بأسلوب منظم، يجمع سماسرةَ الضلال والإضلال فِى نسقٍ واحد، يمثل الكرازة بِهَذَا الاتجاهِ الجديد.

وهذا الاتجاه هو الذى يملأ الساحة فِى هَذَا الزمان، ودعاتُه من أشباه الرجال قد قبضوا الثمن، وعليهم أن يثبتوا أنهم جديرون بما أسند إليهم من مهامٍ، فهم يلقون بأنفسهم فِى المجتمعات، وميادين النزال، وهم يعلمون أنهم إنما يدافعون عن حق البقاء فِى أماكنهم، وإثبات شخصيتهم، وهم يسترون ملامحهم بمساحيقَ تظهرهم بمظهر المتدينين، وجمهورهم لا يركع الواحد منهم لله ركعةً واحدةً.

هذا هو توصيفُ الموقف، وهو توصيف يلقى عَلَى كواهل المنتمين لِهَذَا الدين بمسئولية ضخمة، مسئوليةٍ لا تكلفهم بذل الدماء وإزهاقَ النفوس، بمقدار ما يكلفهم حملُ الأقلام، وإطلاقُ الألسنة بقول الحق يصدعون به بين العالمين.

وهؤلاء الذين قد ألقت عليهم ظروفُهم بتلك المسئولية أمام ربهم، عليهم بالدرجة الأولى أن يأخذوا أنفسهم بالمصارحة وإظهار الحق، فكتمانُ الحق إثم كبير ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ

وَيَلْعَنُهُمُ اللَّـٰعِنُونَ * إِلاَّ الَّذِينَ تَابُواْ وَأَصْلَحُواْ وَبَيَّنُواْ فَأُوْلَـٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ أُوْلَـٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ * خَالِدِينَ فِيهَا لاَ يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلاَ هُمْ يُنظَرُونَ﴾ [البقرة:١٥٩: ١٦٢].

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَـٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً أُوْلَـٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَـٰمَةِ وَلاَ يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * أُوْلَـٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُاْ الضَّلَـٰلَةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ * ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَـٰبَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِي الْكِتَـٰبِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ [البقرة:١٧٤: ١٧٦].

وتُعَدُّ هٰذه الآيات ونظائرها فى القرآن بمثابة تهديد ووعيد لكل مسئول فكرى فى مكانه، ولكل من فتحَ الله له باب العلم، حتى لا يتقاعسَ الواحدُ منهم عن أداء مهمته، وهى مهمة أيسر مما كلف به غيره من أولئك الذين اشترى الله منهم نفوسَهم وأموالهم، فبذلوها راضين فى ميادين القتال، وإن كان الجميع فى إخلاص النية فى الأجر سواء، حيث يوزن مدادُ العلماء بدم الشهداء يوم القيامة.

ولست أقصد بهذه التوطئة والتمهيد، أن أصرفَ أحدًا عن منهج خاطئ اختطه لنفسه أسلوبًا له فى الحياة.

ولست أقصد بهذه التوطئة وَهٰذَا التمهيد، أن أحفز أناسًا اختاروا لأنفسهم أن يصلحوها دون أن ينشغلوا بالبيان أو التبيين.

وإنما قصدت من هٰذه التوطئة وَهٰذَا التمهيد أمرين:

أمَّا أحَدُهُمَا: فهو توصيفُ الواقع الذى نعيشه، والذى يمثل حلبة صراعٍ مرير، نعم صراعٌ مرير بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى، ليس للمسلمين قليلُ صلةٍ أو كثيرٌ بأسباب إثارة نقع هٰذَا الغبار المنعقد فى حلبة الصراع، وإنما سبب ذلك كله هم أولئك المستغزون، وجلهم من الساسة فى الغرب، يعضدهم الغوغاءُ والعامة، ممن هم على مذاهبهم مدفوعين بالغرائز، محاطين بأسباب العَماية والتضليل، وقليلٌ منهم من المثقفين الذين لهم اهتمام بدراسة الحضارة، أو الذين له اهتمامات أخرى بعيدة عن ميادين الدرس فى الحضارة والمدنية.

ولقد سبق لنا توصيف هَذَا الواقع فى نشرة مستقلة، صدرت عنا منذ عقد من الزمـــان تقريبًا تحت عنوان: الصراع بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى[١].

وهذا العنوان قد اعترض عليه سماسرة الكرازة للاتجاه الجديد، ويقترحون بدلاً عنـــه - حوار الأديان - أو - حوار الثقافات - باعتبار أن هَذَا المقترَحَ الجديـــد، وإن كـــان لاَ يمثل طبيعةَ العلاقة بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى، فهو بالقطع يمثل لونـــا مـــن الرقى الحضارى الذى يمتاز بنعومة الخد واليدين، وطلاءِ الأظفار بما يناسبها من الطلاء، وغير ذلك مما يمثل المظهرَ الحضارى أصدقَ تمثيل.

ولقد فطن لزيف هَذَا الشعارِ من قبل فضيلة الإمام شيخ الأزهر الأسبق، الشيخ عبـــد الحليم محمود رحمة الله وسأثبت بين يديك وثيقتين فيهما دعم مـــا ذكرتـــه الآن بالـــدليل المادى الملموس:

كتب الدكتور ميخيل دى إيبالثا سكرتير عام جمعية الصداقة الإســـلامية - المســـيحية إلى الإمام الأكبر أ. د / عبد الحليم محمود شيخ الإسلام يسأله مشاركة الأزهر فى (مؤتمر قرطبة العالمى - المسيحى الثالث) خلال عام ١٩٧٩م.

قال: [بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

فيسر جمعية الصداقة الإسلامية - المسيحية فى مدريـــد أن تتوجـــه إلـــى فضـــيلتكم لتشرف بإخباركم بما استقر عليه الرأى من انعقاد مؤتمر قرطبة العـــالمى الإســـلامى - المسيحى الثالث خلال عام ١٩٧٩م إِنْ شَاءَ اللَّهُ، وقد رأت إدارة الجمعية اختبار موضوع (محمد وعيسى ملهمان للقيم الاجتماعية المعاصرة) ليكون محـــور اللقـــاء الإســـلامى - المسيحى المقبل، والمقصود أن يشرح المسلمون كيف يعبر النَّبِيُّ - ﷺ - عن هذِهِ القيمـــة المعاصرة بالنسبة لمسلمى اليوم سواءً برسالته وعقيدته ودعوته أو بشخصـــيته وســـلوكه ونفسيته المثالية، فى حين يشرح المسيحيون كيف يعبر عيسى عَلَيْهِ السَّلاَمْ عـــن القـــيم الاجتماعية نفسها عن مسيحى اليوم.

ورغبتنا أن يدرسَ هَذَا الموضوعَ مجموعةٌ ممن يعيشون فى مجتمع متكافـــل يعـــيش

---

(١) طبع فى القاهرة طبعته الأولى ١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٧ م.

بالمودة والوفاق وإن اختلفت عقائد مواطنيه وتنوعت أديانهم.

وسوف يتولى عملية تنظيم وإعداد المؤتمر من الجانب المسيحى الكليات المتخصصة فى علوم اللاهوت - نذكر منها بصفة خاصة - كلية اللاهوت بمدريد، والجامعة البابوية فى روما.

ويُعدُّ الموضوع - بمشيئة الله من الجانب الإسلامى الجامعات المتخصصة فى بعض البلدان الإسلامية، ومؤسسات إسلامية، وشخصيات مسلمة، يستوى فى ذلك من يعيشون داخل إسبانيا ومن يقيمون خارجها.

ونعتقد أنه من الممكن دراسة رءوس الموضوعات التالية فى نطاق الموضوع العام للملتقى وهى:

الحرية والعدالة والمساواة فى مختلف مظاهرها وجوانبها المتعددة فى هذا الدين أو ذاك.

ولا يعنى هذا - بطبيعة الحال - أن هذه هى الكلمة النهائية على العكس نحن نتوجه إليكم منذ الآن . وفى لحظة نشأة الفكرة. آملين أن تثروا الموضوع بما تقترحونه وأن تتفضلوا بإضافة ما ترونه مفيدًا ونافعًا . ولسنا نشك فى أنكم ستزودوننا بسديد الرأى وصائبه بإذن الله، فأنتم أدرى بهذا الحقل منا . ولكم فى هذا الميدان خبرة قد لا تتوافر للكثيرين بحكم احتكاككم بالمجتمعات . وجهودكم فى القارات المختلفة. وقد سبق أن شرفتمونا حين تفضلتم بإيفاد وفد مثل بلادكم فى مؤتمر قرطبة الإسلامى - المسيحى الأول الذى عقد فى عام ١٩٧٤م.

وما نبغيه فى هذه المرحلة - مرحلة الإعداد والدراسة - هو النصيحة وتبادل الرأى. والاستفادة بالمشورة دون إلزام أو التزام بحضور المؤتمر وسوف نتصل بكم فى مرحلة أخرى - إنْ شَاءَ اللَّهُ - من أجل توجيه الدعوة لحضور جلسات الملتقى نفسه إذا رغبتهم فى ذلك.

وفى انتظار كريم ردكم نرجو أن تتقبلوا خالص تحياتنا وأطيب أمنياتنا بالصحة والسعادة.

والسلام الله عليكم وتحياته ورحمته وبركاته

مدريد أبريل ١٩٧٨م

د. ميخيل ايبالثا

سكرتير عام جمعية الصداقة

الإسلامية - المسيحية]

ولقد أجاب فضيلة الإمام برسالة خطية هذا نصها:

[بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مكتب الإمام الأكبر

الأزهر

شيخ الأزهر

السيد المحترم د. ميخيل دى إيبالثا

تحية طيبة

وبعد !!

فقد وصلنى خطابكم المؤرخ فى أبريل ١٩٧٨م

وإنى أشكر لكم هذه الرغبة فى التفاهم بين المسلمين والمسيحيين، وإثراء الفكر المعاصر بالحلول التى أوحاها الله تعالى إلى محمد وعيسى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمَا وَسَلَّمَ وذلك فيما يتعلق بالمشاكل المعاصرة.

وقد وصلتنى أخبار المؤتمرين السابقين:

وأحب أن أنبه فى مودة، ومن أجل تفاهم عميق إلى بعض الأمور:

١ - إن الإسلام - منذ بدأ - خالف الجوَّ العالمى اليهودى والوثنى .. فى أمر عيسى عَلَيْهِ السَّلَامْ . لقد أعلن الإسلامْ مباشرة تقديره واحترامه لعيسى وأمه. أما عيسى عَلَيْهِ السَّلَامْ فهو وجيه فى الدنيا والآخرة . وأما أمه فهى صِدِّيقَةٌ، ووجود عيسى عَلَيْهِ السَّلَامْ جزء من إيمان المسلم.

وبراءةُ أمه وطهرُها جزءٌ من إيمان المسلم . ولم يقف الإسلام من عيسى عَلَيْهِ السَّلَامْ

ومن أمه موقف اليهود الذين ما زالوا على موقفهم إلى الآن من عيسى وأمه . لقد افتـــروا - وما زالوا - على عيسى وعلى أمه ورموهما ببهتان شنيع.

أما الإسلام فإنه مجدهما وَمَا زال مستمرًا في تمجيده لهما.

فماذا لقى المسلمون من المسيحيين في مقابل ذلك؟.

٢ - إنه لا بد من الاعتراف بالدين الإسلامي وبرسوله حتى ينـــال المســـلمون فـــي أوروبا ما يناله اليهودُ من الاعتراف بأعيادهم وبشعائرهم، وإنه لا يتأتى التفاهم بين أتباع رسول يحترمه المسلمون وهو عيسى عَلَيْهِ السَّلامُ، وأتباع رسول لا يعترف به المسيحيون وهو محمد ﷺ.

٣ - إن المسلمين والمسيحيين يعملون عَلَى مقاومة الانحراف والانحـــلال والماديـــة والإلحاد، وكان يجب أن يسيروا في خط متعاون متساند ضد التيارات المنحرفـــة ولكـــن، للأسف، يسير المسيحيون في طريق تنصير المسلمين بقوة، فهم يعملون ليل نهار عَلَى أن ينصروا المسلمين في كل مكان في العالم.

وكلُّ الدول الغربية وأمريكا ترسل إرساليات لتنصير المســـلمين بأســـلوب مكشـــوف واضح، أو بأسلوب خفي مستور، ويضيق المسلمون بذلك ضيقًا شديدًا، وبرغم ذلك فـــإن ملايين الجنيهات تنفق في سعة للتنصير بكل الطرق.

ومما هو مُلاحظٌ أن الدول الإسلامية ليس لها إرسالياتٌ تبشيرية، وقد أرسل المســـيح عَلَيْهِ السَّلامُ لهداية خراف بني إسرائيل الضالة، ومع ذلك فإن المسيحيين تركـــوا خـــراف بني إسرائيل الضالة وأخذوا يعملون عَلَى تنصير المسلمين، تساعدهم الثروة، وتســـاعدهم وسائلُ الحضارة الحديثة.

ولو حصروا نشاطهم على تنصير الوثنين لما أثار ذلك ضـــيقُ المســـلمين الشـــديدَ، وكراهيتَهم للأسلوب ولموضوع التنصير نفسه.

٤ - والمسلمون أقلياتٌ في بعض الأقطار مثل الفلبين . وهذه الأقليات المسلمة يُنَكَّلُ بها باسم المسيحية، تؤخذ أرضُها، وييتم أطفالُها، ويترمل نساؤها، وَلاَ تجدُ إلاَّ ارتياحًا في نفوس الأغلبيةِ المسيحية، ونحب أن ينتهيَ التنكيلُ بالمسلمين في الأقطارِ التي بها الأغلبيةُ المسيحية، ونحب أن ينتهي ذلك إنسانيةً ودينًا.

٥ – وفى المؤتمرات التى تعقد فى أسبانيا وغيرها هناك أسلوبان للحديث:

(أ) الْتِزَامُ الْعَقْل: وفى هَذَا يتحللُ المسيحيون من مبادئ دينهم، فيتناولون المسيح عليْه السَّلاَمُ وأمَّه بالأسلوب العقلى فيكون موقفُهم منهما موقفَ اليهود . يقولون عَلَى مريم وعلى ابنها ما يضيق به المسيحيون ضيقًا شديدًا . ويقولون عَلَى المسيحية نفسها ما يضيق به المسيحيون ضيقًا شديدًا.

ولكن المسلمين فِى هَذِهِ المؤتمرات يتبعون مبادئ دينهم فيحترمون المسيح عَلَيْه السَّلاَمُ وأمه، وأما المسيحيون فإن بعضَهم لاَ يبالى فيتحدث عن رسول الإسلام عَلَيْه الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ بما يضيق به المسلمون، فَلاَ تكون هَذِهِ المؤتمراتُ وسائلَ تفاهم وإنما تكون وسائل تنافر؛ وذلك كما حدث فِى المؤتمرين السابقين من بعض المسيحيين.

(ب) الْتِزَامُ مَا تُمْلِيهِ رُوحُ التَّفَاهُمِ: فَلاَ يساءُ إِلى المسلمين فِى مقدساتهم.

٦ – ونحن من جانبنا قد قدمنا أسس التفاهم واضحة سافرة: احترام المسيح عَلَيْه السَّلاَمُ، واحترام أمه عليها السلام.

فماذا قدم المسيحيون؟ .. لاَ شىءَ.

بل عَلَى العكس من ذلك لقد هاجموا وَمَا زالوا يهاجمون رسول الإسلام فهل يمكن مع ذلك التفاهم؟

٧ – وأحب أن أقول: إن الإسلام هو العاملُ الأكبر فِى تثبيت المسيحية حين اعترف بوجود المسيح عَلَيْه السَّلاَمُ وحين برَّأ أمه، ومع ذلك فقد قوبل بجحود لاَ مثيلَ له وَمَا زال يقابل بهَذَا الجحود من المسيحيين عَلَى أكبر خدمة أديت للمسيح عليْه السَّلاَمُ..

وبعد !!

فإنى أحب صادقًا أن نتعاون فِى صد كل انحراف، وأحب أن أقول إنه لولا تقديرى لكم لما كتبت لكم هَذَا، وإننى يسرنى أن أقرأ لكم .. وسأتحدث إليكم عن رأيى فى موضوع المؤتمر فِى المستقبل إِنْ شَاء اللَّهُ .. ولكم تحيتى وتقديرى..

عبد الحليم محمود

شيخ الأزهر]

وبعد أن وضعت بين يديك هاتين الوثيقتين، أشعر وكأننى قد أديت ما ينبغى أن أأديه لك من البيان والتبيين، والعرض الصادق لحقيقة الصراع المرير بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى.

وإذا اتضح الأمر بإشارات البيان فلاَ داعى بعد ذلك للإطناب والاستطراد فيما أصبح بينًا ظاهرًا.

وهذا البيان لحقيقة هَذَا الصراع المرير، هو جزءٌ ما قصدناه فِى هَذَا التمهيد فِى هَـذِهِ الفقرات التى ذكرناها بعد التشقيق الذى أكدنا عليه، حيث حددنا غرضنا من هَـذَا التمهيد فِى أمرين، احتوى البيانُ أَحَدَهُمَا.

وَأَمَّا ثَانِيهِمَا: فإننى أقصد من هَذَا التمهيد أن أشير إِلى حقيقة أناس لاَ يحتل الإسلامُ من قلوبهم موقعَ التقدير، وَلاَ يشغل من أفئدتهم محلَ الاهتمام، وإنما تقديرُهم واهتمامهم يدور حول منافعهم الخاصة التى يحققها ملْءُ البطون وملء الجيوب، فقبلوا من أنفسهم أن يكرزوا لدعوات مشبوهة، وأن يبشروا بأفكارِ الهدفُ مِنْهَا اختراقُ حصونِ الإسلام المنيعة، والفصلُ بين المسلمين وبين دينهم فصلاً تامًا وهم قد اصطنعوا لذلك أساليبَ ومناهجَ لاَ هدفَ لها إلاَّ تفريغُ هَذِهِ النصوصِ الدينية من محتواها، والإبقاءُ عَلَى الدين إطارًا عامًا مفرغًا من المعانى السامية التى جاء بها، ثم هم يملأون هَـذَا الإطارَ - إن استطاعوا - بآراءَ وأفكارِ غريبةٍ عن هَذَا الدين، بل وغريبة عن طبع الإنسان الذى خلقه الله عز وجل فِى أحسن تقويم.

وأنت تستطيع أن تقرأ هَذِهِ الكتب التى صدرت فِى هَذَا الزمان تقوم بهذه الوظيفة من نحو ما كتبه محمد شحرور فِى بلاد الشام، ومن نحو ما كتبه أحمد النعيم تلميذ محمد محمود طه فِى السودان ورفاقُهما عَلَى درب السمسرة الرخيصة فِى جميع الأقطار الإسلامية.

ولما كان التركيزُ عَلَى الشريعة الإسلامية باديًا ظاهرًا بقصد النيل مِنْهَا وإقصائها عن الحياة، ولما كانت وسيلةُ التضليل التى ابتكروها، تعتمد عَلَى ما فِى الإسلام من حفز المسلمين إِلى الاجتهاد فيما لاَ نص فيه عَلَى أساسٍ من مراعاة المصلحة الشرعية التى أنشىء لها علم جديد يسمى علمَ المقاصد.

لما كان الأمر على هذا النحو رأينا أن نخصص الكلمات والأبحاث التالية لهذا التمهيد في الاجتهاد وعلاقته بالمصالح الشرعية، على نحو ما عرفه المسلمون لا على هذا النحو الكئيب النكِر، الذى جنح إليه هؤلاء الذين شَرَوُا الحياةَ الدنيا بالآخرة، وتنازلوا عن آخرتهم باختيارهم، ورضوا بهذه الحياة القريبة المتدنية التى مهما طال متاعها فهو قليل: ﴿قُلْ مَتَـٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَٱلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء: ٧٧].

والله نسأل أن يحقق القصد من وراء ما نقوله ونكتبه على النحو الذى يرضيه عنا فَهُوَ حَسْبُنَا وَنِعْمَ الْوَكِيلُ.

المَصلَحَةُ

إن المصلحة من الموضوعات الهامة فِي الإسلام، والتى التفت إليها علماء الإسلام الجادين قديما وحديثًا، فدرسوها بعناية، واعتبرت فِي بعض المذاهبِ الفقهية أصلاً يمكن بناءُ بعض الأحكام عليها.

والأبحاثُ التى تخدمها فِي أصول الفقه الإسلامى، قد خصص لها علمٌ يجمعها، ويضم مسائلها بعضها إلى بعض.

ولقد سمى هٰذَا العلم - بعلم المقاصد - واشتهر بِهٰذَا الاسم خاصة بعد الشاطبى اشتهارًا عظيمًا.

وإذا كانت المصلحة ذاتَ علاقة قوية بالمنفعة، وجب دراسةُ المنفعة دراسةً مقارنة، باعتبار أن بعض القانونيين من غير المسلمين اتخذوها أصلاً من أصول التشريع، إن لم تكن هى الأصل الوحيد عندهم.

ونحن لاَ نحب أن نسير فِي أبحاثنا علَى غير ضابطة، أو علَى غير منهج علمى، يمكننا من أن نشرح ما نريد شرحه، ويمكن قارئنا من أن يستوعب ما نريد أن نوصله إليه.

تَعْرِيفُ المَصلَحَةِ

وأول ما نبدأ به من الحديث هو أن نحدد المصلحة لغةً واصطلاحًا، ليكون حديثُنا فيما بعد جاريًا علَى موضوع واضح المعالم:

المَصلَحَةُ فِى اللُّغَةِ

إن المصلحة فِي اللغة يمكن أن تفهم علَى أنها مصدر بمعنى الصلاح الذى هو ضدُّ الفساد.

والفعل الذى أخذ منه هذا المصدر هو: صلَحَ . بفتح العين وقد ورد بضمها، وعلق عليه صاحب لسان العرب بأنه ليس بثبت.

وصلَحَ: بفتح العين المضارع منْهَا يجوز أن يكون بالفتح كذلك (صلَحَ - يَصلَحُ) كـ (فَتَحَ - يفْتَحُ).

كما يجوز أن يكون بضمها: (صلَحَ - يصلُحُ) كـ (نصرَ - ينصرُ).

والمصدر من الجميع على كل حال هو - الصلاح - ضد - الفساد - كما علمت

ومن الجائز أن نفهم - المصلحة - على أنها مفرد - المصالح - وتكون المصالح - جمعًا لهَذَا المفرد.

وهذان الفهمان الجائزان في لفظ المصلحة من حيث اللغة، قد أدركهما ووقف عليهما صاحبُ لسان العرب حيث قال: [والمصلحة: الصلاح.

والمصلحة: واحدة المصالح] (١).

التَّعْرِيفُ فِى الاصْطِلاَحِ

إن العلماء حين يتعرضون لتعريف - المصلحة - إنما يعودون بهذه الكلمة من حيث مدلولها العام إلى معنى كلمةٍ أخرى تشبهها في الوزن وترادفها في الدلالة على المعنى الواحد.

وهذه الكلمة المقصودة هي - المنفعة.

ومقتضى هَذَا القول: أن - المصلحة - ترادف - المنفعة - وتشبهها في الوزن فهى مثلها وزنًا ومعنًى.

وعلى هَذَا النحو يورد الإمام الغزالى تعريف المصلحة فيقول:

[أما المصلحةُ فهى عبارة فى الأصل عن: " جلبِ منفعةٍ أو دفع مضرة "] (٢).

وعبارةُ الرازى في تعريف المنفعة هى عبارة عن: اللذةِ تحصيلاً، أو إبقاءً.

فالمراد بالتحصيل: جلبُ اللذة مباشرة.

والمراد بالإبقاء: الحفاظُ عليها بدفع المضرة وأسبابها (٣).

---

(١) ابن منظور - لسان العرب - مادة صلح - جـ ٤ ص ٢٤٧٩ ط . دار المعارف بدون.

(٢) المستصفى - للغزالى - الطبعة الأولى - المطبعة الأميرية بولاق - سنة ١٣٢٢هـ - جـ١ - ص ٢٨٦.

(٣) المحصول للرازى - وانظر ضوابط المصلحة فى الشريعة الإسلامية . للبوطى . ط.

وعبارة المحصول للرازى علَى هذا النحو تبدو لى دون عبارة الإمام الغزالى فى الدقة.

فالإمام الغزالى قد ذكر قيدًا علَى وجه الاعتراض والمداخلة بين كلامه وهو قوله - فِى الأصل -.

واتضح من تعليق الغزالى علَى التعريف الذى ذكره، أنه إنما ذكر هَذَا القيد ليحتاط لنفسه، ويمهد لكلام يريد قوله.

وما أراد الغزالى أن يقوله هو: أن هَذَا التعريف لاَ يمثل التعريف الشرعى الذى يعتمده الأصوليون أو جمهورُهم علَى الأقل.

أما أنا فالرأى عندى أن هَذَا التعريفَ وقع متوسطًا بين التعريفِ اللغوى والتعريف الشرعى . إذ هو إلى مصطلح الفلاسفة أقرب علَى نحو ما سنذكره فِى فقرات تالية إنْ شاءَ اللَّهُ.

أما التعريف الشرعى الذى ساقه الإمام الغزالى هنا فهو ما تشتمل عليه هَذِهِ العبارة التى ذكرها فِى المستصفى بعد تعليقِه علَى العبارة الأولى قال:

[أما المصلحة فهى عبارة فِى الأصل عن: " جلبِ منفعة أو دفع مضرة ".

ولسنا نعنى به ذلك، فإن جلبَ المنفعة ودفعَ المضرة مقاصدُ الخلق، وصلاحُ الخلق فِى تحصيل مقاصدهم.

لكنا نعنى بالمصلحة: المحافظة علَى مقصود الشرع.

ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهى:

أن يحفظ عليهم دينَهم.

ونفسهم.

وعقلهم.

ونسلهم.

مؤسسة الرسالة - الطبعة السادسة ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م - ص ٢٧.

ومالهم.

فكل ما يتضمن حفظ هٰذه الأصول الخمسة فهو مصلحة.

وكل ما يفوت هٰذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة] (١).

ولقد سار علَى نهج الإمام الغزالى فى هٰذا التعريف المختار عنده كثيرٌ من المشتغلين بهٰذا الموضوع قديمًا وحديثًا:

كالشاطبى فى موافقاته.

والبوطى فى ضوابط المصلحة الشرعية عنده.

ولو أن الشيخ البوطى حين ذكر تعريفه وذكر تعريف الرازى بعده، أوهم أن التعريفين متطابقان علَى شىء واحد فى المعنى والدلالة عليه، وهو غيرُ صحيح كما رأيت.

لكن البوطى قد أشار إلى ما أشار إليه الشاطبى، وربما أغفل الغزالى التصريحَ به من وجوب التزام نسق الترتيب علَى هٰذا الوجه الذى ذكره الغزالى وغيرُه، بين مقاصد الشرع الضرورية.

قال فى تعريفه للمصلحة: [والمصلحةُ فيما اصطلح عليه علماءُ الشريعة الإسلامية يمكن أن تعرف بما يلى: " المنفعةُ التى قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم، ونفوسهم وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم، طبقَ ترتيب معين فيما بينها ".

والمنفعة هى اللذة أو ما كان وسيلة إليها، ودفع الألم أو ما كان وسيلة إليه وبتعبير آخر هى - كما قال الرازى - اللذة تحصيلاً، أو إبقاءً.

فالمراد بالتحصيل جلبُ اللذة مباشرة.

والمراد بالإبقاء: الحفاظُ عليها بدفع المضرة وأسبابها] (٢).

وما ذكره العلماء هنا من تعريف المصلحة علَى هٰذا النحو الذى ذكرناه، معبرٌ أبلغَ

---

(١) المستصفى - للغزالى جـ١ ص٢٨٦، ٢٨٧.

(٢) الضوابط - للبوطى - ص ٢٧.

تعبير عن حقيقة المصلحة الشرعية فى الفقه الإسلامى، بصرف النظر عن أن تكون هـذه المصلحة أصلا من أصول التشريع مستقلاً بذاته، أو أنها تؤول إلى أصل أو أصول أخرى من أصول التشريع المجمع عليها، ونحن حين نصرف النظر عن كون المنفعة أصلاً مـن أصول التشريع أم لاَ، إنما ذلك كله إلى حين، فإن حجية المصلحة واعتبارها أصـلاً مـن أصول التشريع سنخصص له بحثًا مستقلاً ضمن هَذِهِ الأبحاثِ التى نحن بصددها الآن.

أَقْسَامُ الْمصلَحَة

هذا وإنا لمحتاجون الآن إلى بيان أقسام هَذِهِ المصلحة، مادام يمكن لها أن تنقسم إلـى أقسام.

كما أننا محتاجون إلى بيان الاعتبار الذى تم عَلَى أساسه تقسيمُ المصلحة إلى أقسـام، مادام يمكن أن نقسم الشىء الواحد إلى تقسيمات مختلفة، حين تتعدد الاعتباراتُ المقتضـية لهَذَا التقسيم وتعدده.

والمصلحةُ الشرعية يتأتى لها أن تنقسم إلى تقسيمات مختلفة، لكل تقسيم مِنْهَا اعتبـارٌ أدى إلى انقسام المصلحة عَلَى نحو يخالف انقسامَها بالاعتبارات الأخرى.

١ - أَقْسَامُ الْمَصلَحَة بِاعْتِبَارِ ذَاتِهَا

وتنقسم المصلحة باعتبار ذاتها إلى ثلاثة أقسام: كلُ قسم مِنْهَا يعبر عن مرتبة تخالفُ سائرَ المراتب وتتميز مِنْهَا، أو تمتاز عليها.

والمصلحة بهَذَا الاعتبار تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ - **القِسْمُ الأَوَّلُ**: وهو تلك المصلحةُ التى تعبر عن الأشياء الضرورية التى يترتـب عَلَى وجودها الوجود، وعلى عدمها العدم أو الإتلاف.

وهذا القسم هو ما يعبر عنه الكتاب المنشغلون بالمقاصد باسم - الضروريات -.

ب - هو ما يشتمل عَلَى مجموعة المصالح التى تعد من قبيل الأشـياء التـى تسـد حاجاتِ الإنسان وترفعُ عنه شيئًا من الحرج والضيق، وإن كان لاَ يتوقفُ عَلَى وجودهـا الوجودُ، وَلاَ يحصل بعدمها العدمُ أو الإتلاف.

والعلماء المشتغلون بعلم المقاصد يطلقون عَلَى مجموعة المصالح من هَذَا النوع اسـمَ

الحاجيات.

جـ - مجموعةُ المصالح التى يتحقق بوجودها شيء من الحسن، وجانب من الخيـر، وإن كان لاَ يتوقف عَلَى وجودها وجودٌ أو رفع حرج، وَلاَ عَلَى عدمها إتلافٌ وَلاَ ضيقٌ وحرج.

والعلماء المشتغلون بعلم المقاصد يطلقون على هذا النـوع مـن المصـالح اسـم - التحسينات -

ودونك عبارةَ الإمام الغزالى الشارحةَ لِهَذَا القسم من أقسام المصالح الشرعية: قـال: [.. المصلحة باعتبار قوتها فِى ذاتها تنقسم إِلى:

ما هى فِى رتبة الضرورات.

وإلى ما هى فِى رتبة الحاجات.

وإلى ما يتعلق بالتحسينات والترتيبات وتتقاعد أيضًا عن رتبة الحاجات.

ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجرى منْهَا مجرى التكملة والتتمة لها].

٢- أَقْسَامُ الْمَصْلَحَةِ بِاعْتِبَارِ شَهَادَةِ الشَّرْعِ لَهَا

والمصلحة بِهَذَا الاعتبار تنقسم إِلى ثلاثة أقسام:

(أ) الْقِسْمُ الأَوَّلُ: هو هَذَا القسم الذى يشهد الشرع له، ويطلب الشارعُ العمل بمقتضاه.

وهذا القسم صريح فِى ذاته لاَ يَغُمُّ عَلَى الباحثين حكم من أحكام مسائله.

(ب) الْقِسْمُ الثَّانِى: هو ذلك القسم الذى تظهر فيه المصلحةُ بحكم العقل أو بحكم الوهم فِى أصح التعبير، ولكنها مصلحة تعارضها النصوصُ وَيَنْهَى عنها الشارع.

ولنضرب لِهَذَا النوع مثلاً يوضحه لما نستشعره فيه من بعض الغموض.

ويستحسن أن يكون هَذَا المثل الذى سنضربه يتصل بواقع تاريخى كى يكـون فيـه شيء من الحياة.

لقد حدث أنه قد وقع بعض المسئولين فِى خطيئة شرعية، حيث واقع زوجته فِى نهار رمضان، وعرض مسألته عَلَى بعض الفقهاء، فرأى الفقيه أنه لو أفتى هَذَا المسئول بعتـق

رقبة، فإنه يكون بذلك فى غير صالحه، حيث إن الرجل من أرباب الأموال وَلاَ يُصلحه أن يشترىَ رقبةً ويعتقها كفارةً لما فعل، إذ هَذَا القدر المبذول ثمنا للرقبة لاَ يؤثر فيه، فتفوت العقوبةُ المنتجة للتأديب، فرأى هَذَا المفتى أنه من المصلحة أن ينتقل من عتق الرقبة إلى أن يأمره بصوم شهرين متتابعين فهذا أصلح له وأفتاه بذلك.

ونحن إذا تأملنا فِى هَذَا المسلك من الفقيه ربما ارتضيناه عقلاً أو وهمًا، إلاَّ أنه قد فات علينا وعلى الفقيه أن الشارع الحكيم عندما وضع الكفارةَ إنما وضعها مرتبةً، بحيث لاَ يجوز الانتقالُ إلى صنف مِنْهَا إلاَّ بعد العجز عن الصنف الأول.

وهذا المستفتِى ليس عاجزًا بالقطع، الأمر الذى يجعلنا نقول: إن المفتى قد استحسن أمرًا خالف به نصًا شرعيًا.

وهذا النوع من الاستحسان المبنى عَلَى المصلحة باطلٌ شرعًا، لاَ يجوز العمل بمقتضاه.

(ج) **النَّوْعُ الثَّالِثُ**: وهو هَذَا النوع الذى لم يشهد له الشرعُ، ولم يعارضه فِى ظاهر الحال.

ويجوز أن يكون هَذَا النوع فِى محل الاجتهاد عَلَى أصل من أصول الاجتهاد الشرعية التى يُقرُها العلماءُ.

٣- أَقْسَامُ الْمَصْلَحَةِ بِاعْتِبَارِهَا مَقْصُودَةً

وتنقسم المصلحة باعتبارها محلاً للقصد إلى قسمين رئيسين:

أَحَدُهُمَا: ما كان مقصودًا للبشر يدور مع ميلهم حيث دار، ويرتبط بأهوائهم ورغباتهم، لاَ يكاد ينفك عنهما.

وهذا النوع من المقاصد لاَ يجوز أن يكون أصلاً تشريعيًا، وَلاَ يجوز أن يكون موضعًا لقاعدة تكليفية، وَلاَ أساسًا يتفرعُ عليه تفريعاتٌ مُلزِمَة.

ويبدو أنه ليس هناك واحد من المسلمين - نعلمه - قد فهم المصلحة التشريعية عَلَى هَذَا المعنى.

وهذا التعميم وذلك الإجماع لاَ يخرقه أن نقول: إن هناك تيارًا اليوم، وفى هَذَا الزمان

الذى نعيش فيه لاَ يفهم المصلحة إلاَّ علَى هَذَا التخريج، ولاَ يعقل المنفعة إلاَّ علَى هـذا المعنى.

إن هؤلاء الذين خرجوا علَى الإجماع لاَ يستطيعون بموقفهم هَذَا، وَمَا هم عليه من خلاف للأمة أن يخرقوا هَذَا الإجماع، ولاَ أن ينالوا من هَذَا التعميم لسبب بسيط، وهو أن خلافهم لاَ يعتد به، وأن خروجَهم لاَ يحسبُ علَى المسلمين فِى ميزان التقدير، إذ ما فعلوه لاَ يعدو أن يكون لونًا من الشقشقة الفارغة التى لاَ تحمل بين ثناياها معنًى، ولاَ بين طواياها عمقًا.

فلنضرب عنها صفحًا.

وثَانِيهِمَا: ما كان مقصودًا للشرع وحده وهو الأنفع للعباد ؛ لارتفاعه فوق الأهواء والغرائز الفردية أو الاجتماعية.

والمصالح الشرعية عند علماء المسلمين الذين اعتبروها أصلاً من أصول التشريع، لاَ يجوز لها أن تفهم إلاَّ علَى هَذَا المعنى الذى ذكرناه، لأنها - عندهم - لو خرجت علَى هَذَا المعنى لدخلت ضمن مفهوم المعنى الأول للمصلحة، ونحن قد علمنا أن هَذَا المعنى الأول لاَ يصلح بحال أن يكون أصلاً من أصول التشريع الإسلامى، بل إننا سنخصص مساحة فيما بعد يتحدث من خلالها الذين كتبوا فِى أصول الشرائع غير الإسلامية، وقد نركز علَى من تحمس للمصلحة بالمعنى الأول واعتبرها أصلاً شرعيًّا، وَمَا ترتب علَى هَذَا الحماس لِهَذَا الرأى، وَمَا ترتب علَى اعتماد المصلحة علَى نحو ما يشعر بها الإنسانُ الفرد، أو المجتمعُ المراد التشريع له، انطلاقًا من هَذَا الأصل من مفاسدَ فكريةٍ وعمليةٍ لاَ يمكن تجاوزُها، كما لاَ يمكن احتمالُها.

ويبقى احترامنا الشديد لأولئك النفرِ من المسلمين، الذين اعتبروا المصلحة المقصودة للشرع أصلاً من أصول التشريع بِهَذَا التقييد.

والذى ينبغى أن نلفت النظرَ إليه أن قصد الشارع للمصلحة واعتبارها، يمكن تقسيمه إلى أربعة أقسام بشىء من التجاوز، وإلى قسمين رئيسين علَى الحقيقة.

ولونشرع أولاً فِى بيان تقسيم قصد الشارع من المصلحة إلى هَذِهِ الأقسام الأربعة مع هَذَا التحفظ الذى ذكرناه لك.

أ - والقسمُ الأوّلُ من هذه الأقسام الأربعة: هو هذا القصدُ المقرون بالمصلحة، والذى نسميه بالقصد الأول.

وهذا القصد الأول إنما يرتبط بالمصلحة من وضع الشريعة ابتداءً، وأن المكلفين سينتفعون بهذه الشريعة فى الدنيا والآخرة.

وهذا قصد عام يرتبط بالشريعة ككل، ويعد هو المقصدَ الأول من وضع الشريعة ابتداءً.

ومقصودُ الشارع عَلَى هَذَا النحو مرتبطٌ بعلمه الكاشف له، عما يصلح العباد وَمَا يفسدهم فى الدنيا والآخرة.

ومقصود الشارع عَلَى هَذَا النحو مرتبطٌ برحمته ولطفه وجوده وَمَنِّه، حيث يختار للعباد ما يصلحهم من جهة هَذَا اللطف وذاك المَنّ.

ومقصود الشارع عَلَى هَذَا النحو مرتبط باسمه الحكيم وآثار هَذَا الاسم من هَذِهِ الأفعال بمقاصدها، ومن هَذِهِ الأحكام بآثارها، والتى لاَ يقع واحد مِنْهَا موقع الخلل.

ولما كان مقصودُ الشارع عَلَى هَذَا النحو جاءت الشريعة عَلَى هَذَا اللون من الإحكام فى أصولها التشريعية، ومنهج الاستنباط مِنْهَا، وآثارها المصلحية التى تعود عَلَى المكلفين فِى الدنيا والآخرة.

وإذا كنا قد رأينا - كما رأى غيرنا من قبل - أن مقصودَ الشرع فِى هَذَا القسم إنما هو الذى يعبر عن القصد الأول من وضع الشريعة ابتداء.

وهذا المعنى الذى ارتأيناه وارتآه غيرنا إنما يجعل الأقسامَ الثلاثة التالية لِهَـذَا القسم إنما هى فى موضع التفصيل لِهَذَا القِسْمِ الأوّل أو التفريع عليه.

ب - والقِسْمُ الثّانى من هذه الأقسام الأربعة: الواردة عَلَى قصد الشارع، إنما يظهر لنا فِى وضع الشريعة لتكون موضوعًا للأفهام، بحيث لاَ تستعصى عَلَى الإدراك، وَلاَ تتأبى عَلَى الاستيعاب.

وأنت خبير - وَلاَ شكَّ - بأن المقصود من هَذَا الذى ذكرناه أن الشارع قد وضع الشريعة محلاً للأفهام العامة، بحيث يفهمها جماهيرُ الناس طبقًا لتقاليدهم فى الفهم،

وأساليبهم فى الإدراك.

وأرجو أن لا يفهم من هَذَا الكلام أن فيه تراجعًا عما ذكرناه قبلُ، من أن اعتبار المصلحة أصلاً من أصول التشريع لا يرجع لمقصود البشر أو المخلوقين، ومصلحتهم من التشريع كما يضعونها أو يرونها.

ذلك لأن المراد هنا هو أن الشارع قد وضع الشريعة على مقصده هو، ولكنها متاحة للفهم حتى فهم العامة من الناس، لا يستعصى عليه الإدراك ولو فِى بعض جوانبها.

جـ - والقسم الثالث من هَذِه الأقسام الأربعة: يظهر لنا فى أن الشارع إنما وضع الشريعة ليلتزم الناس بمقتضاها.

وهذا يعنى فيما يعنى أنه ليس فِى الشريعة تكليف بما لا يطاق، وَلاَ يتأتى ذلك لأنه يخالف الحكمةَ من وضعها.

وأنت ترى الشريعة - لمجرد التأمل الأولىّ فيها - تحتوى علَى أكثرَ من منظومة تشريعية، فهى فِى منظومتها العامة تتوجه لجماهير المكلفين تطالبهم بالانضباط بهذه الشريعة وأحكامها وتعاليمها أمرًا ونهيًا.

وأنا لاَ أحتاج إلى التنبيه هنا إلى أن الانضباط بأحكام الشرع فوق أنه يحقق مصلحة المكلفين، فإن الشرع لاَ يتوجه إلى المكلف بشىء يستفرغ كلَّ طاقته، ويضعه علَى مشارف القشة التى تقسم ظهر البعيد، وإنما الشرع يكلف العبادَ بما فى طاقتهم أن يفعلوه، وما فى وسعهم أن يقوموا به وهم فِى حالة نشاطهم وقدرتهم علَى العطاء.

وإلى جوار هَذِه المنظومة منظومة أخرى هى لأصحاب الأعذار: كالمسافرين والمرضى، والمرضعات والحوامل، والشيوخ والزَّمْنَى - أعنى أصحاب الأعذار الدائمة كالمرض الذى لا يرجى برؤه -.

وغير هؤلاء من أصحاب الأعذار وهم كثيرون.

ولئن كان الواحدُ من أصحاب الأعذار يستطيع أن يقوم بما يقوم به غيره من غير أصحاب الأعذار، إلاَّ أنه - وَلاَ شك - سيبذل فِى هَذَا الالتزام بمقتضى أحكام الشريعة مجهودًا زائدًا يرمى به فِى بحر المشقة، وفى جو غائم من استفراغ الطاقة، الأمر الذى

جعل الشارع يختصه بمجموعة أخرى من التكاليف تجعله يؤديها أو يلتزم بهــا، دون أن يصل إلى حد الإجهاد الذى يلقى به فى متاهة حرج شديد.

وأنا لا أرى أن منظومة أصحاب الأعذار هى استثناء من المنظومة العامة، ولكننــى أرى أنها منظمة مستقلة توضع فى خط متوازٍ تمامًا مع المنظومــة التــى توجهــت بهــا الشريعة إلى غير أصحاب الأعذار.

وأنت ترى من هٰذه اللمحات أن الشريعة إنما وضعها الشارعُ للعمل بهــا، لا لتكــون ميدانًا للتأمل والنظر الفلسفى والتفاخر بأحكامها، ثم هى بعد ذلك لا عليها مــن بــأس، إن كان الالتزام بمقتضى أحكامها قد وقع فى مرمى الطاقة أو لم يقع.

وأنا وأنت إذا تأملنا الشريعة فى تفاصيلها، فإن واحدًا منا لن يقع عَلَى مثــال واحــد، يجد فيه أن حكمًا من أحكام الشريعة قد جاء ليصادمَ العقلَ فــى مكوناتــه، ولا ليصــادم غريزة فى متطلبات إشباعها، ولا ليصادم عاطفةً فى تلبية رغباتها.

وإنما سنجد جميعًا أن الشريعة جاءت لتضع الإنسان عَلَى أوائل طريــق الحضــارة والرقى، ثم تصحبه عَلَى هٰذَا الطريق، بحمله عَلَى الالتزام بما ينبغى أن يكون، وهى تديرُ ظهرها فى كل حال إلى إقرار الواقع فى المجتمعات عَلَى حسب عوائــد النــاس، وعلــى حسب أعرافهم من غير انتخاب وانتقاء مما يسير عليه الناس من سلوك خاضع لأعــرافهم وعوائدهم.

(ء) والقسمُ الأخيرُ منْ هٰذه الأقْسَامِ الأَرْبَعَة: أن الشارعَ يقصد من الشــريعة عَلَــى العموم أن يكون المكلفُ داخلاً تحت حكمها فى جميع أوقاته، وفى جميع أحواله، ولا فرق بينه فى ذلك وبين أبناء نوعه.

والشريعة بهٰذَا المعنى يلزمها أن تكون كليةً شاملة، وأن تكون عامة بحيــث يصــلح تطبيقها عَلَى جميع المكلفين.

وأحب قبل أن أترك هٰذه المنطقة من البحث أن أؤكد عَلَى هٰذَا الأمر الذى أكد عليــه أولئك النفرُ الذين اعتبروا المصلحة أصلاً من أصول التشريع.

وهذا الأمر الذى أريد أن أؤكد عليه، هو أننا لا نحب أن يفهم من اعتبــار المصــلحة

أصلاً من أصول التشريع أن الشريعة تدور مع هوى المكلفين، وتستجيب لنداء أغراضهم وغرائزهم، فهذا أمر مستبعد جدًا، فالشريعة إذا أخذت أحكامها بالمقاصد فلا يكون المعتبر إلاَّ مقاصد الشرع، ولما كان الشارع عليمًا حكيمًا، ولطيفًا ورحيمًا بعباده، جاءت الشريعةُ عَلَى مقصد الشارع من جهة، وملبيةً لحاجات المكلفين من جهة أخرى.

ولقد التفت الشاطبى إلى هَذَا النوع الثالث من التقسيم، الذى كان الأساس فيه هو المقاصد لاَ غير، فذكره عَلَى نحو ما قلناه فِى عبارة مجملة قال:

[والمقاصد التى ينظر فيها قسمان: " أَحَدُهُمَا ": يرجع إلى قصد الشارع "الآخر": يرجع إلى قصد المكلف.

فالأول: يعتبر من جهة قصد الشارع فِى وضع الشريعة ابتداء.

ومن جهة قصده فِى وضعها للأفهام.

ومن جهة قصده فِى وضعها للتكليف بمقتضاها.

ومن جهة قصده فِى دخول المكلف تحت حكمها.

فهذه أربعة أنواع] (١).

وبعد أن اتضح لنا تقسيماتُ المصلحة بحيث دار كل تقسيم من هَذِهِ التقسيمات عَلَى ما يناسبه من الاعتبارات اللائقة به، يحق لنا أن نتساءل عن المصلحة باعتبارها أصلاً، هل يجب ظهورها فِى كل مثل تطبيقى، أم يكفى ظهورها فِى الجنس والنوع بشكل عام، ولو لم تظهر فِى بعض الوقائع التطبيقية؟.

ولقد انقدح هَذَا التساؤل فِى ذهنى رغم بساطته بعد أن رأيته مثارًا لدى بعض القدماء من علمائنا.

وللإجابة عَلَى هَذَا السؤال نقول إننا لو اشترطنا ظهورَ المصلحة فى كل مثل تطبيقى، لأمكن تزييفُ هَذِهِ المصلحة باعتبارها أصلاً من أصول التشريع، ذلك أنه يمكن فِى كل نوع تظهر المصلحة فيه، أن نأتى بمثال من الأمثلة التى تندرج تحت هَذَا النوع لاَ تظهر

---

(١) الموافقات فى أصول الشريعة – للشاطبى جـ٢ – ص ٥.

المصلحة فيه، ثم نستند إليه للتشكيك فى المصلحة، وفى اعتبارها أصلا من الأصول التشريعية، ثم يعجز من اتخذوها أصلا عن الدفاع عن موقفهم، وتنهارُ المسألةُ من أساسها.

من أجل ذلك ترجح عند كثير من العلماء أنه يكفى ظهور المصلحة فى النوع أو الجنس بشكل عام، وإن غُمَّ عَلَى الباحثين ظهور المصلحة فى بعض المسائل المندرجة تحت هَذَا الجنس أو ذلك النوع.

وهذا الملحظ هو ما أشار إليه صاحب كتاب "مسلم الثبوت - وشارحه" حيث قالا:

[" والحل أن المقاصد إنما لوحظت فى تشريع الحكم كليًا " فلابد من ترتبها عَلَى نوعه فإذا كان نوعه مما يترتب عليه المقاصد يصلح مظنة، ولو لم يترتب عَلَى بعض أشخاصه](١).

خَصَائِصُ الْمَصَالِحِ الْمُعْتَبَرَةِ

يحسن بنا بعد أن حددنا معنى المصلحة، وظهر لنا إمكان تقسيمها إلى أقسام متعددة باعتبارات مختلفة، أن نحدد خصائص المصلحة المعتبرة شرعًا، لتمتاز من المنافع الزائفة أو الهزيلة التى يتعلق بها بعض الناس، ويحسبونها صالحة لتكون أساسًا سليمًا لضبط حياتهم والحفاظ عَلَى كيانهم الاجتماعى، وَلاَ يعدو هؤلاء الفلاسفةُ الذين تعلقوا بالمنافع الزائفة أن يكونوا مثلَ العامة من الناس، الذين تحركهم رغباتهم وتجذبهم شهواتُهم.

ولو أنا حَسَّنَا الظن بهؤلاء الفلاسفة فإنا نقول: إنهم قد خدعوا فى أفكارهم، وظنوا معطيات الهوى عقلاً، ودوافع الغريزة حكمة، ودوران الهوى عَلَى محوره الخاص به أساسًا يصلح لكى تتأسس عليه شريعة من الشرائع، وإنما مثلهم فى ذلك كله مثل من يستثمن ذا ورم، فيظن أن ما به من ورم دليل عَلَى سلامة الصحة وقوة البنية واستقامة الطبع، وهو فى الحقيقة محروم من ذلك كله بعيد عن هَذَا بأسره.

---

(١) فواتح الرحموت للعلامة عبد العلى بن نظام الدين الأنصارى - شرح مسلم الثبوت للإمام المحقق الشيخ محب الله بن عبد الشكور - طُبِعَا مع كتاب المستصفى للغزالى - القاهرة - المطبعة الأميرية - بولاق ١٣٢٤ هـ الطبعة الأولى - ص ٢٦٣.

أما حديثنا هنا فلاَ يتناول شيئا من ذلك، وإنما هو مقصور عَلَى بيـان خصـائص المصلحة المعتبرة شرعًا، والمقبولة طبعًا والمفهومة عقلاً.

ولهذه المصلحة مجموعةٌ من الخواص والمميزات أدركها العلمـاء ووقفـوا عليهـا، وتناولها بعضهم بالشرح والتحليل مجتمعة، كما تناولها بعضهم تفاريق فِي أماكن مختلفـة تنتشر فِي كتبهم، وتتعدد بها الأماكن أثناء بحثهم وكتاباتهم:

١ – ومن أوائل هَذِهِ الخواص شمولُ المصلحة لمنفعتى الدنيا والآخرة.

ولتوضيح ذلك ينبغى أن نفهم أن الشرائع إنما وضعت لضبط حياة الناس عَلَى أساس من العدل والحق اللذين يمنعان الأفرادَ من أن يعتدىَ بعضهم عَلَى بعض، أو يظلم بعضهم بعضًا.

كما أن من أهم وظائف الشرائع إذا انضم إليها الأدبيات والأخلاق أن تحمل الأفـراد والجماعات عَلَى أن يكون بعضهم فِي صالح بعض، وعلى أن يفعل كل واحد مـنهم مـا يصلحه فِي ذاته.

وهذه الأغراض مجتمعة لاَ يصلحها وَلاَ يؤدى إليها، أن يكون الأفـراد والجماعـات متعلقين بلذة موقوتة ومحددة بحدود هَذِهِ الحياة الدنيوية.

وهذه الأغراض مجتمعة لاَ يصلحها وَلاَ يؤدى إليها، أن يكون الأفـراد والجماعـات متعلقين بدفع الآلام المحتملة فِي هَذِهِ الحياة الدنيا، ثم لاَ عليهم بعد ذلك أن يصـيروا فـى الآخرة معذبين، وأن تكون حياتهم بعد الموت فِي جحيم، آلامه فوق تصوراتهم، وعذابـه غيرُ منقطع.

وقد يقول قائل من الناس: مالنا وللحياة الأخروية ! إن الدار الآخرة ليست دار تكليف وإنما هى دار جزاء.

وإن الحياة الدنيوية التى نعيش فيها هى هَذِهِ الحياة التى أصبحت ميدانا للخير والشر، وهى مجال للابتلاء عَلَى نحو ما قال ربنـا: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُـونَ﴾ [الأنبياء: ٣٥].

إن هذا كلام قد يقوله أحد الباحثين على نحو ما قاله الطاهر بن عاشور[١] يواجه بــه هذه الخاصية التى نحن بصددها، ويرى أن عواقب المصلحة المأمولة من تحصيل اللــذة ودفع الألم إنما يحدث كله فى الحياة الدنيوية.

ونحن نستطيع أن نؤكد سلامة ما ارتأيناه بلفت النظر إلى هَذَا المثال الذى نفترضـــه الآن افتراضًا، وهو مما يشهده الواقعُ المُحسُّ مرات تخرج عن الحصر والعد.

لنفترض أن إنسانًا انتهازيًا حسد إنسانا ونفسَ عليه مكانته الاقتصـــادية والاجتماعيـــة، ولم يلتفت إلى مجهوده وعمله، وإنما رأى أنه بغير مجهود يبذله، وبغير أسباب يصطنعها، إنما هو المستحقُ لهذه المرتبة المتميزة اقتصاديًا واجتماعيًا، والتى احتلها بعض المجتهدين باعتبارها ناتج أعمالهم، وباعتبارها نهاية الأسباب التى اصطنعوها، والسبل التى سلكوها.

وسولت لهَذَا الحاسد نفسُه أن يعتدى عَلَى هَذَا المجد، ويقتنص ماله وممتلكاتـــه، ثـــم يشوش عليه اجتماعيًا بما يفقده هَذه المكانة التى احتلها.

ولقد كان هَذَا الظالم المحتال من الذين يجيدون اصطناع البيانـــات الزائفـــة، وتـــدبير الحجج التى إذا رآها الحاكم أو القاضى رأى أنها فى غاية السلامة، وذهل عما فيها مـــن التزوير، فاستطاع بما له من هَذه القدرة التى لاَ يحسد عليها أن يحتوى ويستحوذ عَلَى مـــا يملكه هَذَا المجد، كما استطاع أن يفقده مكانته.

وأنا لاَ أرى أحدًا ينازعنى فى أن هَذَا المثال من الأمثلة التى يضمها الواقع، ويشهدها الناس فيه كل يوم.

ولنفترض أن الظالم قد مات عَلَى ظلمه، وأن المظلوم قد مات عَلَى حاله يعانى مـــن آثار حقه المهضوم.

ولنفترض مع ذلك أن الموت هو نهاية كل شيء، ثم نسأل: ماذا سيكون حال النـــاس الذين تحكمهم شريعة تقول: إن غايتها إنما هى الحفاظ عَلَى استدامة اللذة ودفع الألم؟

إن حال هؤلاء الناس سيكون عَلَى هَذَا النحو الذى أصوره الآن بين يديك.

---

(١) الطاهر بن عاشور - مقاصد الشريعة الإسلامية، وانظر ضوابط المصلحة البوطى ص٤٧.

إن القوى فى هذه الجماعة سوف يقول: ما دام الإنسان قد تحددت متعته فى هذه الدنيا، كما تحددت آلامه فيها، وأنا رجل قوى قادر على الغلبة، فلماذا لا أقوم بقهر غيرى من الناس فأستمتع ولا يستمتعون، وأدرأ الألم عن نفسى ولا يستطيعون، ما دمت قادرًا على تسخير الشريعة لنفسى، والاحتيال على قوانينها بما أملكه من القدرة على التدبير واصطناع الحيل.

ثم هذا الإنسان الذى لا يحب أن يعمل، وإنما يحب أن يعيش طفيليًا يأكل من ثمار عمل الآخرين، ويستمر فى أكل مجهودهم إلى حد النخاع، ويشرب من دمائهم، ويستمر فى شرب دمائهم إلى الثمالة، متظاهرًا بما يسمونه: (الفهلوة) ومحتميًا بما يدعيه من الانتماء إلى هذه الطائفة أو إلى هذا الحزب، أو إلى هذه الجماعة أيا كان نوعها.

قل لى بربك ما الذى يستطيع أن يردع هذا الإنسان وأمثاله وهم كُثُرٌ، بل ما الذى يستطيع أن يحمله على العمل، وأن يؤدى ما عليه من الواجب مقابل ما يريد الحصول عليه من الحقوق؟.

أهى هذه الشريعة المنقوصة فى أغراضها، أم هو هذا القانون المبتور من حيث غايته؟!.

ولست أريد أن أطيل فى سرد الأمثلة ما دام الموقف قد أعلن عن نفسه وأصبح ظاهرًا لا سترة به.

ولو أننا أردنا أن نصلح هذا الحال المعوج، فليس أمامنا من سبيل إلى هذا الإصلاح، إلا أن نبحث عن شريعة تحافظ على مصلحة الإنسان فى الدنيا وفيما بعد الموت، فتحصل له منافعه، وتدرأ عنه مضاره ومساوئه.

ولسنا واجدين هذه الشريعة إلا فى شريعة تمتاز بخاصية المنفعة على طول الزمان الممتد ليشمل الحياتين معًا الدنيا والأخرة.

وقديمًا قال بعض المفكرين مثل - عمانويل كانت: [إن الناس لو اقتصر جزاؤهم ومحاسبتهم على هذه الحياة الدنيا لاضطربت الأخلاق، واهتزت الآداب، إذ الظالم لو شعر بأنه لن يحاسب على ظلمه، ولن يعاقب على جرمه لما وجد له رادعٌ يردعه، ولا حاكمٌ يحكمه، وفاز بما حصله ظلما فى هذه الحياة الدنيا من أسباب تسعده على حساب شقاء

غيره، الذى لفه ظلام الظلم، وحاصرته كآبة القهر دون أن يجد لنفسه فكاكًا من هَذا كله].

ثم ينتهى – كانت – إلى القول: [بأنه لا منجى من هذا الوضع المعوج، إلاَّ أن يكـون هناك سعادة أخروية، وشقاء أخروى يترتبان عَلى ميزان العدل المنصوب، ليعطى كلَّ ذى حق حقه.

وهذا لا يكون إلاَّ بأمرين:

أحَدُهُمَا: الإيمان باليوم الآخر وحقيقة الجزاء فيه.

وثَانيهمَا: الإيمان بالموجود القادر عَلى وضع الحق فى نصابه.

وذلك لاَ يكون إلاَّ لله وحده.

وإنك لخليق الآن أن تعتقد معى أن كل شريعة تضم ضمن أحكامها وضمن خواصها، هَذِه الخاصية التى تؤكد عَلى هَذِه النظرة العامة، التى توفر للإنسان مصلحته فـى الـدنيا والآخرة، لجديرة بحق البقاء بقدر زائد عَلى غيرها من الشرائع، وإنها كذلك لجديرة بحـق الاحترام والتقدير حيث يتأخر عن هَذا الاستحقاق شرائع يضعها أناس عندهم قصـر فـى النظر وضيق فى التصور.

وإنها فى النهاية لخليقة بأن يلتزم بها النوع البشـرى أفـرادًا وجماعـات، حيـث لاَ يحتاجون وهم يطبقونها عَلى أنفسهم إلى اصطناع أسلوب الترقيع، أو الأخذ بمبدأ الإحلال والإبدال.

وتلك خاصية أولى قد ذكرناها بين يديك اختصت بها المصلحة المعتبرة فى الشـريعة الإسلامية، حيث ظهرت بمظهرها الذى يؤكد عَلى عموم المصلحة ليشمل راحة المستظل بهذه الشريعة فى حياتيه الدنيوية والأخروية.

٢ – والخاصية الثانية من خواص المصالح المعتبرة: أن قيمة المصلحة الشـرعية لاَ تنحصر فيما تنطوى عليه من لذة مادية كما آلت إلى ذلك المنفعة لدى علماء الأخلاق.

ونحن لاَ نريد الإطالة فى شرح هَذِه الخاصية لوضوحها فى ذاتها من ناحية، ولظهور خطأ المعارضين لها من ناحية أخرى.

ومع ذلك فإنه لاَ بد من الإشارة إلى أن الإنسان ليس هَذِه الكتلة المادية التـى تضـم

عناصر الأرض فحسب، بحيث تدور متعته علَى ما ينسجم مع هٰذِهِ العناصر ويرضى هٰذَا المؤتلف منْهَا.

وإنما الإنسان مخلوق يأتلف من هذَا الذى ذكرناه، ومن شىء آخر غير منظــور بــه يحيى وبه يسعد.

وهذا الشىء غير المنظور هو هٰذِهِ النفخة من رُوحِ الله، قد نسميها العقل، وقد نسميها الروح، وقد نسميها القلب، وقد نسميها النفس، وَلاَ تعارض فِى هٰذِهِ التسميات، وإنما لكــل منْهَا ظلالُه الناشئةُ من جانب من آثار هٰذَا المكون للإنسان والقسيم لما خلق منه عناصـــر الأرض.

وفيما أكد عليه القدماء الباحثون، وفيما اعترف به اليوم الكثيرون من علماء الــنفس، إشادة بالنظرية القائلة: بأن هناك علاقةً بين المخلوق فِى الإنسان من نفخة مـــن روح الله، وبين المخلوق فِى الإنسان من عناصر الأرض، بحيث إذا أصاب الإنسانَ خللٌ يتصل بهذه النفخة من روح الله التى هى نفس الإنسان، نجد لها أثرًا مباشرًا علَى هٰذِهِ القبضة من طين الأرض، فيلذ الإنسان أو يألم.

والعكس صحيح لاَ سترة به.

فإذا جاءت شريعة من الشرائع، تراعى طبيعة الإنسان التى خلق عليهـــا وَلاَ تصـــادم فطرته التى يلاحظها الناس عامة وعلماء لاَ تخفى عليهم منْهَا خافية، فإنها تكون شـــريعة يكون أقل ما يقال فيها: إنها شريعة واقعية تنشد فِى الإنسان مصلحته التى توافق فطرتـــه وَلاَ تقتصر علَى جانب منْهَا.

وإنا بمشيئة الله نكرر ما قطعناه علَى أنفسنا من وعد، بأننا سوف نتعـــرض لمـــذهب المنفعة نعرضه فِى أحسن صوره، خاصة ما يتصل منْهَا بالتشريع، ثم نعقب عليه بما نراه فِى أسلوب علمى يتأبَّى علَى الانفعال، ويترفع علَى التأثر بما يحـــيط أحيانًـــا بالدراســـات العلمية من مكدرات.

(٣) وَأَمَّا الْخَاصَّةُ الثَّالِثَةُ مِنْ خَوَاصِّ الْمَصْلَحَةِ الْمُعْتَبَرَةِ: فهى أن الحفاظ علَى الـــدين المحقق لمصالح الأفراد المادية والروحية مقدم علَى جميع المصالح الأخرى، مـــن نحـــو: الحفاظ علَى النفس، أو العقل، أو النسل، أو المال.

والمتأمل فى واقع المجتمعات الإنسانية يجد أن الدين وحده هـو الـذى يحقـق لهـم مصالحهم فى الدنيا، وهو وحده بغير شريك أو منازع هو الذى يوفر لهم استمرار الحركة بغير انقطاع أو فتور.

ولك أن تقف معى فى هٰذِهِ الشرفة من شُرُفَاتِ التاريخ، لنتأمـل إيقاعـات المجتمـع الغربى فيما بعد عصر النهضة.

لقد كان المجتمع يتحرك فى جانب من جوانبه بدوافع التميز العلمى، فكل واحد مـن أفذاذ هٰذِه المجتمعات كان يحرص أن يسجل التاريخ عنه أنه صاحب نظرية، قد سبق إلى كشفها وارتبطت باسمه، أو فى أقل القليل هو يطمع أن يكون صاحب كشف، يبين عن سر من أسرار الكون يقترن باسمه، وتردده الأجيال مرتبطًا بهٰذَا الاسم كى يحقـق لـه هـٰذَا الحضور أمام الناس عبر العصور المتوالية.

وتقدمت الآلات، وكثرت الكشوف العلمية، حتى أصبح الجديد منها - إن وجـد - لاَ يكاد يلفت الأنظار.

وهدد الفتور وبطء الحركة المجتمعات لفقدان الأمل، وهو العلة الجاذبـة لاهتمامـات الناس وسعادتهم فى جانب مهم من جوانب حياتهم.

ولاح فى الأفق أمل جديد يتمثل فى تطبيقات هٰذِهِ النظريات عَلَى الواقع، لتتحول هـٰذِه النظريات إلى شىء ملموس فى حياة الناس.

والقادر عَلَى ابتكار أسلوب أنفع فى مجال تطبيقات العلم (التكنولوجيـا) يكـون هـو الأقدر عَلَى أن يحتل المكانة الممتازة تاريخيًا وعبر العصور.

والناسُ عَلَى كل حال يستمتعون بآثار هٰذِهِ الأساليب المبتكرة فى تطبيقات العلم.

وكثرت الأساليب وتنوعت، وكثر عرضها على الناس فملت العيون والأسـماع مـا ألفته من هٰذِهِ الأساليب المتنوعة، ومن آثارها التى ملأت الأسواق ففقدت جدتها وطرافتَها.

وعاد فقدان الأمل من جديد يهدد الناس علماء وعامة، إذ ما هى قيمة الإنسان التـى تميزه عن الحيوان؟ ولماذا يعيش؟ أهو يعيش فقط ليأكل ويلتذ؟! أم أن لـه هـدفًا آخـر؟ وأوشك اليأس أن يسقطهم فى بحاره المظلمة، لولا أن العقلاءَ قد وقعوا عَلَى الدين وعلـى

الشرائع المنبثقة عنه، فكشفت لهم مبادئه عن أمل لا تخبو جذوته، وأضاءت أمامهم طريقا ممهدة، كلما قطع الإنسان فيها ميلا وجد نفسه يزداد رقيا.

واعتنق العقلاء هذا الدين المحتوى على هذا الأمل المتلخص فى كلمة واحدة وهـــى: العمل ثم العمل حتى يرضى ربنا.

اعتنق العلماء هذا الدين ورأوا أنه يحقق لهم مصلحة لم يستطع غيره أن يحققها لهم.

وأيقن العلماء الذين لم تختلط عقولهم، كما أيقن علماء الشريعة أن الحفاظ على الـــدين بحكم المصلحة المنبثقة عنه يأتى فى أوائل اهتمامات الناس، فإذا تعارض مع غيـــره مـــن المصالح كان هو المتقدم عليها على نحو ما سنرى بعد.

هذه هى خواص المصلحة المعتبرة أجملناها بين يديك إجمالا، لعلها تضىء الطريـــق أمامنا إلى مباحث تالية.

المَنْفَعَةُ أصلٌ منْ أُصُولِ التَّشْرِيع عنْدَ بَعْضِهِمْ

فى هذا الموضوع الذى نحن بصدده الآن، نريد أن نتحدث عن المنفعة باعتبارها أصلاً من أصول التشريع فى غير الشريعة الإسلامية.

ونحن وإن كان قد سبق لنا أن قلنا ونحن نتحدث عن المصلحة المعتبرة فى الشريعة الإسلامية: إن المصلحة والمنفعة بمعنى واحد فى اللغة، إلا أننا قد رأينا أن نلتزم بلفظ المصلحة ونحن نتحدث عنها كأصل تشريعى معتبر عند بعض فقهاء المسلمين.

فإذا أردنا أن نتحدث عن الموضوع ذاته فى شريعة غير الشرعية الإسلامية نلتزم بلفظ المنفعة.

على أنه قد ظهر لنا كما ظهر لغيرنا من قبل، أن المصلحة فى الشريعة الإسلامية والمنفعة فى غيرها، وإن كانتا تتقاربان أو تتحدان فى دلالتهما علَى معنى لغوى واحد إلا أنهما يفترقان افتراقًا تامًا فى دلالة كل منهما علَى المعنى الاصطلاحى.

وهذا التفريق أمر منطقى ومقبول، إذ السبب فيه أن جماعة المسلمين قد اصطلحوا علَى دلالة المصلحة المعتبرة شرعًا عندهم علَى معنى ينبثق من عقيدتهم، ويرتبط بتوجههم وهو يتخذ من الشرع سندًا له، كما يعتمد علَى إباحة الشارع اعتماده واتخاذه سببًا وأصلاً من أصول التشريع، يصطنعه المجتهدون فى الشريعة الإسلامية لاستنباط أحكام معينة ترتبط بوقائع خاصة.

أما المنفعة عند المشتغلين بغير الشريعة الإسلامية، فقد اصطلح الذين اعتمدوها أصلاً من أصول التشريع فى شريعتهم علَى دلالتها علَى المعنى الذى أرادوا لها أن تدل عليه.

وسواء خلص لهم المعنى الذى أرادوه، وسلم لهم علَى أنه يصلح أن يكون أصلا تشريعيًا، أم طرأ عليه ما يكدر صفوه، فإن ذلك كله إنما يعبر عن أشياء خارج حقيقة الاصطلاح علَى دلالة اللفظ المعين علَى المعنى المحدد له.

ولعله قد اتضح لنا الآن الخط الذى سنسير فيه، ونحن نبحث فى المنفعة من حيث اعتمدها البعض من غير المسلمين أصلاً من أصول التشريع.

وما رأيناه الآن واضحًا أمام القارئ يمكن أن نقول عنه: إنه لا يعدو أن يكون تصورًا

لهذا المذهب أو ذاك، الذى أكد علَى صلاحية المنفعة بالمعنى الذى فهموه، لكى تكون أصلاً تشريعيًا.

ونحب أن نضيف إلى هذَا المعنى المفهوم للقارئ أمرًا آخر، وهو أننا لن نتبع جميع المذاهب التى اعتمدت المنفعة أصلاً من أصول التشريع، وإنما سنركز علَى أشهر المعجبين باعتبار المنفعة أصلا تشريعيًا بعد أن قرعوا حول معناها، وبعد أن رصدوها فى المجتمعات، وتأمنوا آثارها فى نفوس الناس أفرادًا وجماعات.

وسوف نقتصر علَى باحث واحد من بين هذه الصفوة التى أشرنا إليها، نظن كما يظن غيرنا أنه قد انتهت إليه كلمة الفصل فى هذَا المجال، وانعقد له اللواء دون سواه، فقال ما قال، وكتب ما كتب.

وهذا الذى انتهت إليه القيادة والزعامة، وأصبح بين يديه كلمة الفصل هو: مسيو بنتام – صاحب الكتب الكثيرة والتى يهمنا منْهَا الآن كتاب: أصول الشرائع – وهو كتاب قد ترجم للعربية وأخذ بكثير من الألباب، واستلفت الكثير من الأنظار، كما استوقف أعدادًا كثيرة من عظماء الرجال.

إننا إذًا سنتوقف عند ما قاله – بنتام – لنشرحه ونبينه من غير إطالة، ثم نحاول بعد الشرح والتبيين أن نوازن بينه وبين المصلحة فى الشريعة الإسلامية، آملين أن نوفق فيما قصدناه، وفيما نحن مقبلون عليه.

تَعْرِيفَاتٌ لاَ بُدَّ منْهَا

ولما كان – بنتام – قد انتدب نفسه للحديث عن المنفعة باعتبارها أصلاً، يجب أن يتخذه المشرع قاعدة عامة يعتمد عليها فى وضعه للعلوم التشريعية. كما يجب أن يتخذه المطبق لهذه العلوم الذى يسقط الأحكام التى تشتمل عليها علَى الوقائع التى تحدث بين الناس.

لما كان – بنتام – علَى هذه الحال، رأى أنه لا بد أن يبدأ مسيرته العلمية بتعريفات توضح هذه الكلمات التى أشرنا إليها هنا، من نحو الشريعة والْمُشَرِّع، ومن نحو العلم والفن .. إلى غير ذلك.

ومحاولته تلك تنبئ عن منهج سديد يتجه الرجل في مسيرته، سواء أخطأ الطريق إلى هدفه أم أصاب.

ونحن سنحاول أن نقترب منه لنعرف تعريفاته ونقف علَى معانى هذه الكلمـــات مـــن خلاله.

١ - الْعِلْمُ:

وأول هذه الكلمات التى يريد - بنتام - أن يضبط معناها ضبطًا عقليًا مقبـــولاً هـــى كلمة (العلم).

والذى يظهر لنا أن بنتام - حين أراد أن يعرف (العلم) لم يشأ أن يعرِّفه مـــن حيـــث ذاته، وإنما قد اختار لنفسه تعريفًا يناسب موضوعه الذى هو بصدده، فعرف (العلم) مـــن **حيث غرضُه المرتبطُ بإسعاد الأمة فى علاقاتها المتساندة.**

وهذا الذى فعله - بنتام - لاَ يعدو أن يكون انتقاءً من بين التعريفات التى تذكر بإزاء كلمة (العلم)، علَى نحو ما ذكرها العلماء المتأملون فى مدلولات هذه الكلمة.

وكلمة (العلم) تقال ويراد بها واحد من معانى كثيرة.

فقد تقال كلمة (العلم) ويراد بها: (الإدراك مطلقًا تصورًا كان أو تصديقًا، يقينيًا كـــان أو غيرَ يقينى)

وقد تقال ويراد بها: (العقلُ الذى هو ملكةُ الإدراكِ الكائنةِ فى داخل الأفراد والتى بها يحصلون مُدْرَكَاتهم).

وقد تقال ويراد بها: (حصولُ صورة الشىء فى الذهن).

وقد تقال ويراد بها: (إدراكُ الكلى مفهومًا كان أو حكمًا).

وقد تقال ويراد بها: (الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل، أو إدراك الشىء علَى ما هو به فى الواقع).

وقد تقال ويراد بها: [إدراك حقائق الأشياء وعللها][١].

---

(١) راجع المعجم الفلسفى - جميل صليبا - ط . دار الكتاب اللبنانى - بيروت - لصيعه

والذى يظهر من عبارات – بنتام – أنه قد اختار التعريف الأخير من بين هذه التعريفات جميعا، فهو التعريف الأوفق لمسائله التى هى موضوع بحثه يقول – بنتام –: (العلم: عبارة عن معرفة خير الأمة التى تخدم منافعها).

٢ – الفَنُّ:

أما (الفن) فهو غير (العلم) بالضرورة.

ويعرفه – بنتام – بأنه: (معرفة السبل لإيجاد الوسائل المؤدية إلى خير الأمة الذى يخدم منافعها).

والسبل المرادة فى التعريف هى: هذه الطرق التى تؤدى عمليًا إلى صياغة القاعدة التشريعية أولا، أو هى: هذه الطرق التى تمكن القاضى من الناحية الإجرائية من إسقاط الحكم علَى الواقعة المراد الحكم فيها.

والذى يقوم بالبحث عن هذه السبل أو اصطناعها لا يقال له: عالم – كما لا يقال لاصطناعه إنه: علم – وإنما هو – مُفَنِّنٌ – وصناعتُه التى يمارسها فن.

٣ – الشَّرَائعُ:

أما (الشرائع) فهى جمع شريعة.

ويعرف – بنتام – (الشرائع) فيقول: المراد بالشرائع: (القوانينُ الموضوعة للحكم بين الرعايا وبيان أَقْضِيَتِهِم).

٤ – الشَّارِعُ:

أما (المشرع أو الشارع) فهو الذى يشتغل بوضع القانون.

أو كما يقول بنتام – هو: (واضع القانون).

٥ – الأَصلُ:

و(الأصل) كما يراه – بنتام – علَى وجه ينسجم مع مسائله التى هى موضوع بحثه هو: (المصدر العلم لأعمال البشر).

الأولى بدون – جـ ٢ ص ٩٩.

وهذه الجملة علَى اختصارها إنما تؤكد أن الأصل فى مجال التشريع، إنما هـو هـذه القاعدة الأولى أو الأولية التى يتفرع عليها غيرُها من الفروع التى ننطلق منها ونرجع إليها.

وهذه القاعدة أو ذلك (الأصل) إنما هو من المسلمات الضرورية فى العقل.

وهذه المسلمات الضرورية مستغنية قطعا عن إقامة الدليل المباشر عليها، وإن كانت الأدلة غير المباشرة تؤازها وتقفُ خلفها لإثبات صلاحيتها ومصداقيتها.

يقول – بنتام –: [والأصل: حكم أوّلى يتخذه الإنسانُ قاعدةً يرجع إليها العقلُ فى جميع أنظاره).

ويمثل الأصل بالنقطة الثابتة التى تدار عليها أول حلقة من سلسلة، ولذلك ينبغى أن يكون الأصل واضحًا يكفى فى الجزم بصحته بيانه وتعريفه.

وهو أشبه شىء بقواعد الهندسة لا يقام الدليل عليها مباشرة، بل يبرهن علَى أن تركها – يؤدى إلى العبث والمحال] [(١)].

تنبيه

إن من يتأمل كلام – بنتام – يتضح له أمران:

أحَدُهمَا: نفهمه من فحوى كلام – بنتام –

وثانيهمَا: قد نص عليه نصًا.

١ – أما الذى يفهم من كلامه فهو: أنه يطابق بين الأصل والقاعدة، فالأصل والقاعدة عنده بمعنى واحد، ليس أحدهُمَا بأعم من الآخر ولاَ أخص منه.

وتلك مسألة لو تأملناها عند غيره لوجدناها غير مسلَّمَة علَى هـذا النحـو التلقـائى، خاصة عند فقهاء المسلمين.

---

(١) راجع بنتام – أصول الشرائع – جـ١ – جمع وإعداد وترجمة (أحمد أفندى فتحى زغلول رئيس النيابة العمومية لدى محكمة الإسكندرية الأهلية – ط. المطبعة الأميرية بولاق القاهرة ١٣٠٩ هـ الطبعة الأولى ص١٧، ١٨.

فمنهم من يرى: أن القاعدة برغم أنها عامة شاملة بأحكامها لكثرة غالبة من المسائل المندرجة تحتها، إلا أنها تقع على الوسط بين الأصل الذى هو أعم منها وأشمل كالحكم، وبين ما هو أخص منها كالكليات المستعملة فى التشريع مثل العقود وغيرها.

يقول المقرى المالكى فى تعريف القاعدة [" ونعنى بالقاعدة كل كلى هو أخص من الأصول وسائر المعانى العقلية العامة، وأعم من العقود، وجملة الضوابط الفقهية الخاصة"](١).

وإذا تأملنا فى رأى المقرى سنجده – من غير حاجة إلى بذل المجهود – يمثل وجهة نظر الكثير من العلماء الأقدمين.

وهذا لا يعنى أننا لم نقع على وجهة النظر المقابلة والتى توافق – بنتام – على رأيه فى القول: بأن القاعدة والأصل والقانون ... الكل بمعنى واحد.

يقول الأستاذ مصطفى الزرقا فى كتابه (المدخل الفقهى العام) يعرف القاعدة بأنها: [" أصول فقهية كلية فى نصوص موجزة دستورية، تتضمن أحكامًا تشريعية عامة فى الحوادث التى تدخل تحت موضوعها "](٢).

والحق الذى أميل إليه هنا أن القاعدة لا تساوى الأصل فى عمومها، ولا فى أسلوب التسليم بها: حيث هما يختلفان من هاتين الجهتين اختلافا شاسعًا لا يكاد يخفى.

٢ – وأما ما رأيناه ضمن كلامه وقد نص عليه نصًا فهو أنه قد اعتبر الأصل المرادف للقاعدة عنده حكمًا وليس قضية.

وهذه عبارته كما نقلناها سلفًا: [" والأصل حكم أولى يتخذه الإنسان قاعدة يرجع إليها العقل فى جميع أنظاره "].

وأنت خبير ولا شك بأن الأصل أو القاعدة إن عُرفًا بأن كل واحد منهما قضية، أو أنهما يدلان على قضية واحدة، فإن المندرج تحت هذه القضية (خاصة إذا كانت القضية

---

(١) المقرى: القواعد – مخطوط – اللوحة الأولى، وانظر القواعد الفقهية على أحمد الندوى– ط . دار القلم دمشق . الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦م – ص ٤١.

(٢) السابق – ص ٤٢.

فقهية): أفعال المكلفين.

أما إذا فهم الأصل أو القاعدة عَلَى أنهما حكم، فإن الذى تندرج تحت هَـذا المفهـوم: أحكام.

و - بنتام - ولاَ شك لاَ يتسامح ولاَ يتنازل عن مفهومه الذى ذكره للأصل والقاعـدة باعتبار أنهما يدلان عَلَى حكم عام، يندرج تحته أحكام جزئية يصلح إسـقاطها عَلَـى مـا يناسبها من أفعال وسلوك المكلفين.

وهذه الملاحظة الأخيرة ليس لها كبير تأثير من الناحية العملية، فهى إلى الملاحظات الأكاديمية أقرب.

هذا - وقد رأينا أن نحصر هذه الأمور الكلية التى ذكرناها، ونحدد معنى كل واحـد منْهَا، لأنها مصطلحات مهمة سيستعملها الرجل كثيرًا فى شرحه للمنفعة باعتبار أنها أصلٌ تشريعىٌّ.

ونحن بعد هَذَا البيان نكون فى حل من الوقوف عند كل مصطلح منْهَا، لنلقى الضـوء عليه فى مكانه حتى يتضح أمام القارئ ؛ لأن مثل هَذَا العمل - ولاَ شك - سيقطع عَلَـى القارئ فكرته، والتى كأنه يرغب إلينا أن لاَ نصرفَه عن متابعتها.

فلنمضِ بعد ذلك إلى ما نريد أن نقوله.

تَعْرِيفُ الْمَنْفَعَة عنْدَ بنْتَامْ

ولما كانت المنفعةُ هى القصد الذى نخصه بالبحث الآن، فإنه يجب علينا أن نبدأ أولاً بتعريفها.

ولما كنا قد نبهنا من أول الأمر إلى أننا سنقتصر فى توضيح المنفعة باعتبارها أصلاً تشريعيًا عَلَى ما كتبه مسيو بنتام، باعتبار أن كلمة الفصل فى هَذَا المذهب قد انتهت إليـه، فإنا سنعرض الآن تعريف المنفعة كما ذكره بنتام نفسه.

وتعريف المنفعة كما أورده بنتام هو أن:[" المنفعةُ لفظ لمعنى معقول وهو خاصية فى

الشيء يكون بها مجلبة لخير أو مبعدة عن شر "](١).

ونحن إذا تأملنا هذه الكلمات القلائل، نجد أنفسنا مضطرين إلى معرفة معنى الخير والشر الواردين فى هذا التعريف.

ولم يشأ بنتام أن يترك قارئه فى حيْرة، أو يلقى به بين يدى عبارات غامضة، ويطلب منه تحليلها للوقوف علَى معنى الخير والشر منْها، وإنما نراه قد فاجأ قارئه بعبارات واضحة تعبر عن رأيه ؛ بعيدة عن شوائب الغموض قال:[" والشر هو الألم أو سبب الألم - والخير هو اللذة أو سببها - والشيء الموافق لمنفعة شخص أو لفائدته هو الذى يؤدى إلى زيادة راحته وسعادته، كما أن الذى يوافق منفعة أُمَّة بتمامها، هو ما يؤدى إلى زيادة راحة أفرادها وسعادتهم "] (٢).

هذا هو التعريف وهو واضحٌ بذاته لاَ ستره به.

أَسَاسُ التَّسْلِيمِ بِمَعْنَى المَنْفَعَةِ

ولعلنا لاَ ننسى أن المنفعة عند بنتام أصلٌ تشريعى، إن لم يكن هو الأصل الوحيد للتشريع.

والأصلُ أمر واضح بنفسه لاَ يحتاجُ إلى دليل مباشر لإثباته، وإن كانت الأدلةُ غيرُ المباشرة تسانده وتؤازره.

والأمر هنا يحتاج منا إلى زيادةِ بيان لمعرفة أن حقيقةَ المنفعة علَى هَذَا النحو لاَ تحتاج إلى دليل.

وفى بيان ذلك نقول: إن بنتام يرى أن المنفعةَ إنما تعتمدُ علَى مُرْتَكَزٍ فطرى يشعر به كل إنسان من نفسه، ولاَ يمكن لأحد مهما أوتى من قوة البيان أن يقاوم هَذَا الشعورَ.

وهذا الإحساسُ الفطرى هو ذلك الشعور الذى لاَ يقاوم باللذة التى يرغب فى تحقيقها، والألم الذى يرغب فى دفعه.

---

(١) أصول: ص ١٨.

(٢) السابق.

وما هَذَا الشعور الفطرى إلا دليلٌ ساطع علَى أن نسلم بأن المنفعة إنما هــى الأصــل الأصيل للشرائع، والمصدرُ الوحيد للقوانين بغير منازع.

يقول بنتام: [" خلق الإنسان محلاً للذة والألم، وجميعُ أفكــاره راجعــة إلــى هــذين الأمرين، وكل الأعمال منبعثةٌ عنهما، ومن ادعى أن لا سلطانَ لهما عليه فهو جاهــلٌ لا يدرى ما يقول، لأنك تراه لا يتباعد عن اللذة إلا لنوالِ اللذة، ولا يتجشم الآلام إلا لتجنــب الآلام.

تلك إحساسات فطرية، لا يتسنى لواحد من الناس أن يقاومها، وبحث الأديب وواضع القانون يجب أن يكون موجها إليها، وأصل المنفعة يرجع كل شــىء إلــى اللــذة والألــم الناشئين عن تلك الإحساسات "] (١).

التَّحَقُّقُ مِنَ الْمَنْفَعَةِ

وإذا كان معنى المنفعة هو هَذَا الذى ذكرناه، فإن التحقق من معنى المنفعة إنما يرجع للإحساس بهذه اللذائذ واعتبارها من قبيل المنفعة.

ويحاول صاحب هَذَا المذهب أن يضع هنا بعض التحفظات ليخرج من حرج محتمل قد يواجهه به بعض المفكرين علَى نحو ما سنرى.

ومن هذه التحفظات أن المتعة واللذة اللتين هما حقيقة المنفعة ومعناها، ليست هى هذه المتعة واللذة اللتين يشعر بهما كل فرد علَى حدة، من غير أن تكون لهما صفة العموميــة فى النوع الإنسانى كله، لأن المتعة واللذة وإن كانتا فرديــةً وجعلناهمــا حقيقــة للمنفعــة ومعناها الذى تدل عليه، لكانَ ميزان الحكم علَى المنفعة هــو الهــوى الشخصــى إقبــالاً ونفورًا، وهَذَا الأمر هو الذى انتدب بنتام نفسه لمحاربته والوقوف فى طريقه.

ومن التحفظات التى يضعها بنتام أمام الذين يريدون أن يقرعوا مذهبه، هــو أنــه لاَ يريد أن تفهم اللذة والألم هَذَا الفهم الفلسفى الأكاديمى المغرق فى التحليل، وإنما كــل مــا يريده أن تفهم اللذة والألم علَى نحو ما يشعر بهما الناس، وعلى نحو ما يــدركهما جميــع أفراد النوع البشرى مهما كانت ثقافتهم، ومهما كانت درجات رقيِّهم الاجتماعى.

---

(١) أصول – ص ١٨.

ومجملُ القول: أننا إذا أردنا أن ندرك حقيقة المنفعة ونقف علَى معناها، فإنه لا يجب علينا من شيء فوق أن نتوجه إلى اللذة والألم علَى نحو ما يشعر بهما أفراد النوع البشرى، لا علَى نحو ما يشعر بهما كل فرد علَى حدة.

وهذه الفكرة علَى بساطتها بصرف النظر عن جدواها، قد عرضها بنتام فى شيء ما من الانفعال لعل مصدره شعوره بثقل المسئولية الملقاة علَى عاتقه - والناشئة من وجوب مقاومة مخالفيه، وتفنيد أدلتهم التى وضعوها فى وجهه بشيء من الصرامة.

وسأخلى بينك وبين عبارته لتقرأها وتقف بنفسك علَى حالته الشعورية الكامنة خلف ألفاظه.

يقول بنتام: [وتحقيق معنى المنفعة يأتى من مقابلة اللذائذ بالآلام فى جميع الأعمال الفكرية، بشرط أن لا يضاف إلى تلك المقارنة أمر آخر، فمن استحسن فعلاً شخصيًا أو عموميًا أو استقبحه باعتبار ما ينشأ عنه من اللذائذ والآلام، فهو قائل بأصل المنفعة، وكذلك من استعمل كلمات: عدل وظلم وأدب ومناف للأدب وطيب وردىء وأراد منها دلالتها العمومية علَى شيء من اللذائذ أو الآلام.

وليعرف من الآن أنى أستعمل لفظتى لذة وألم فى معناهما العرفى من دون أن آتى لهما بحدود اصطلاحية، إذ ليس من غرضى إخراج بعض اللذائذ أو إنكار بعض الآلام، فلا حاجة إذن للتعمق والسفسطة، ولا لزوم لمراجعة أرستون وبلاتون لأجل الوقوف علَى معنى هاتين الكلمتين.

اللذة والألم ما يحس به الناس لذةً وألمًا، فقيرُهم وغنيُهم، حقيرُهم وأميرُهم، جاهلُهم وعالمُهم، والفضيلة ليست خيرًا بالنسبة لصاحب مذهب المنفعة إلا لما فيها من اللذة - وكذلك الرذيلة ليست شرًا عنده إلا لما ينجم عنها من الألم - والخير المعنوى ليس خيرًا إلا لارتباطه بالخير الحسى - والضرر المعنوى ليس كذلك إلا لارتباطه بالضرر الحسى - وأريد منَ الحسى اللذائذ والآلام النفسية المدركة بالوجدان كما أريد به الآلام واللذائذ الواردة علَى الحواس الظاهرة، ومطمح أنظارى ومجال أفكارى هو الإنسان علَى حالته التى هو فيها الآن.

فإن رأى صاحب مذهبنا بين الفضائل ما فيه ألم حكم عليه بأنه رذيلة بلا تردد، من

دون أن يتبع الناس فيما أخطأوا فيه، حيث انتحلوا فضائل كاذبة لاستبقاء الفضائل الثابتة، وإن نظر بين الأعمال ما لا ضرر فيه أسرع بإخراجه من بين الجرائم وأدخله فى عداد الأعمال الجائزة قانونًا، فلا ينقم على من أتاها وإن عده الناسُ جانيًا، ويشتد غضبه على من ظلموه معتقدين أنهم فضلاء] [١].

هدفُ المُشرِّع

ويذهب بنتام من هذا كله إلى وضع هدفٍ أمامَ المُشرِّع، الذى يريد أن يتخذ من مبدئه فى أصل التشريع مذهبًا له، إذ يجب [أن تكون سعادةُ الأمة بتمامها مطمح نظر الواضع للقانون، وأن تكون المنفعةُ العمومية مدار أعماله فى التقنين][٢].

وهذا الهدف الذى حدده بنتام ليس هدفًا مبتكرًا، بحيث نقول معه: إن فكر بنتام ومذهبه قد تميَّز بوضعه، وإنما هو هدف عام يبتغيه كل مشرع ويهدف إليه كل تشريع.

ومع هَذَا الإجماع عَلى هَذَا الهدف، فإننا نرى المبدأ الذى اتخذه بنتام وسيلة إلى هَذَا الهدف من خلال تشريع منظم، وهو مبدأ المنفعة قد حرم من هَذَا الإجماع، الأمر الذى أصيب معه بشىء من القلق الذى بدا فى بعض عباراته.

قال: [ولقد قل الطعن على أصل المنفعة فضلاً عن أنه صار معتبرًا، كأنه الرابط الجامع بين الأخلاق والسياسة، إلا أن شبه الإجماع هَذَا ظاهرى فقط فإن الناس اختلفوا اختلافًا كثيرًا فى فهم المنفعة وتقديرها حق قدرها، ولذلك تشعبت مقدماتهم وتباعدت نتائجها] [٣].

إسْهَامُ المَصْلَحَةِ فى مجالِ التَّشْرِيع

وأنت خبير ولا شك أن بنتام لم يكتب ما كتبه، ولم يتحمس هَذَا الحماس الذى رأيناه منه، إلا ليحصر الأصول التشريعية كلها المطلوبة لِسَنِّ القوانين ووضع التشريعات فى أصل واحد هو المنفعة، التى لا معنى لها إلا تحصيل اللذة الحسية ودفع الألم.

---

(١) أصول ص ١٨، ١٩.

(٢) السابق – ص ١٧.

(٣) السابق – ص ١٧.

ومع أن بنتام قد أجهد نفسه غاية الإجهاد، فإن أصل المنفعة لم يسلم لـــه علـــى أنـــه المصدر الوحيد، أو المصدر الأساس فى مجال التشريع.

ولقد كان أعنف المذاهب التى وقفت فى وجه هَذَا المذهب – كما رآها – مذهبان:

أَحَدُهُمَا: مذهب الزهد.

وثَانيهمَا: مذهب الاستحسان الشخصى الذى سماه هو مـــذهب الهـــوى، أو مـــذهب المحبة والنفور.

ولقد أجهد بنتام نفسه غاية الإجهاد فى محاولة مقاومة هذين المـــذهبين – فبـــدأ فـــى شرحهما أولا علَى الجملة، ثم شرحهما بعد ذلك علَى التفصيل واحدًا بعد واحد.

وأثناء مسيرته فى هذين الخطين ما كان يستطيع أن يخفى ازدراءه لهذين المـــذهبين، وتحقير جدواهما فى مجال التشريع.

١ – ونحن نراه فى بيان هذين المذهبين علَى سبيل الجملة، يصطنع الأمثلة الشارحة للجوانب النظرية التى يريد أن يوضحها لتابعيه، فنحن نعلمُ أن الأمـــور المعقولـــة يمكـــن تشبيهها بأشياء حسية، ليتمكن السامع من تصورها وهضمها.

وهذا ما اصطنعه بنتام هنا، حيث شبه أصل المنفعة وَمُنَاوِئَيْه مـــن مـــذهب الزهـــادة ومذهب الهوى بثلاثة طرق تلتقى ثم تفترق، ثم تعود إلى الالتقاء والافتـــراق المـــرة بعـــد المرة، والذى يريد أن يسلك الطريقَ الذى سيوصله إلى غايته سيفاجأ دائمًا بهَـــذَا الالتقـــاء والافتراق، وهو فى كل مرة لا ينجو من أن يختلط الأمر عليه فيسلك أحد هذين الطريقين، وهو بالقطع لن يصل به إلى غايته، فيرتد عنه ليسلك الطريقَ الأصلى، وهو فى كل حـــال لن يصل إلى غايته إلا بعد أن يستفرغ طاقتَه ويستهلكَ قدراته، والشىءُ العجيـــب أن هَـــذَا الطريق الذى سيصل به إلى غايته يمتاز بأعلام عالية ومرفرفة، كما يمتاز بعلائم ولافتات موضحة ومرشدة.

ويرى بنتام أنه بهذه الصورة الخيالية، ربما يكون قد وضح العلاقـــةَ بـــين المنفعـــة باعتبارها أصلاً تشريعيًا، وبين الزهادةِ من ناحية، ومذهب الهـــوى مـــن ناحيـــة أخـــرى باعتبارهما أصلين تشريعيين قد اعتبرهما الوهم وذهب إليهما الخيال.

ومع هذه الصورة الخيالية، فإننا نرى بنتام يقف أمام العقل والواقع، وكأنه يتشكك فى قدرته على فرض مذهبه عليهما، الأمرُ الذى جعله يصطنع أسلوبا آخر فى مناقشة هــذين المذهبين.

ولئن كنتَ من المتشوفين للاطلاع عَلَى عبارات بنتام بنفسك، فها هى عبارتــه بــين يديك.

قال: [ومثل هذه الأصول الثلاثة كمثل ثلاثة طرق يتقابل بعضها ببعض فــى غالــب الأحيان، وواحدة مِنْهَا توصل إلى المقصود، وما من مسافر إلا انتقل مــن إحــداها إلــى الأخرى حتى فَقَدَ جل وقته، وأكثر قواه، قبل وصوله إلى الغاية المقصــودة، ومــع ذلــك فأحسنُ الطرق وأسهلُها ترى له أعلامًا شاهقة لاَ تتحول، وعلائم معروفة فى كل الجهات.

أما ذانك الأصلانِ الباطلانِ فمعرفتهما صعبة، وعلائمهما تكاد تختفــى عــن أعــين المتأملين.

لكن ! فلنترك التخيلات هنا، ولنوضح هذه الأصول الثلاثة، ونكشف حقائقها].

٢ – ونحن نراه بعد أن انصرف عن الطريقة الأولى يقبل عَلَى الطريقة الثانية، وفيها يعرض إلى هذين المذهبين المناوئين بشىء ما من التفصيل، لعله من خلال هَذَا التفصــيل يستطيعُ أن يقنع قارئيه بعدم جدواهما فى مجال التشريع.

الزُّهْدُ وَالتَّشْرِيعُ

وأول هذين المذهبين المناوئين هو مذهبُ الزهد فى الدنيا، والعزوفُ عــن اللــذات، وتحمُّل الآلام.

وأصحاب هَذَا المذهب يرون أن الانسياقَ وراء المتعة، يعد من قبيــل الشَّــيْن الــذى ينتقص من شخصية الإنسان ويهبطُ بذاته، إذ الجرى وراء المتعة والرغبــة فيهــا يحمــل الإنسان عَلَى التنازل عن أشياء كثيرة وما من إنسان يحترم ذاته، وما من إنسان يرغــب فى الحفاظ عَلى كيانه يمكن أن يسلم لهذه اللذة، أو يمكن أن يبايعها ويقف إلــى جوارهــا حتَى تحتل هَذَا المنصبَ الرفيع الذى أراده بنتام.

وأصحابُ الزهد القائلونَ به عَلَى تنوعهم إنما يتحملون الآلام، ويرغبون عن الشهوات

والملذات حفاظًا علَى شخصيتهم من ناحية، كى يتميزوا بهذه الشخصية عن غيرهم، وحرصًا علَى حياة أخروية هى أطول عمرًا وأكثر نفعًا.

والمتأمل فى هَذَا الموقف يجد أن أصحابَ هَذَا المذهب، إنما يقعون علَى الطرف الآخر من مذهب بنتام علَى قواعد التضاد المعروفة عند المنطقيين.

على أن أصحابَ مذهب الزهد وإن كان يجمعهم ما ذكرناه، إلا أنهم ينقسمون من حيث الأغراضُ والأهداف، ومن حيث البواعثُ والدوافع إلى قسمين رئيسين:

أ - الزُّهَّادُ مِنَ الْفَلَاسِفَةِ

وهؤلاء يهتمون بشخصيتهم اهتمامًا كاملاً، وحرصهم الشديد علَى أن يكونوا هم المتميزين بين الناس بهذه الشخصية التى صنعوها لأنفسهم.

فهم أناس يملكون إرادتَهم، ويتحكمون فى رغباتهم، ويرسمون لأنفسهم طرائقهم التى ينبغى عليهم أن يسلكوها.

ومن أجل ذلك، فإن الفيلسوف مترفع علَى العوام هو ومن شايعه علَى مذهبه، حيث إن العامة لاَ تملك إرادتها ولاَ تقدر علَى كبح جماح رغباتها.

ب - الزُّهَّادُ مِنَ الْمُتَدَيِّنِينَ:

وهذا اللون من الزهادة يشبه اللونَ الأول فى شكله ومظهره، ولكنه يخالفُه فى الباعث والغاية.

فالمتدينون باعثُهم الحقيقى بالإضافة إلى تميز شخصيتهم، الحصولُ بعد الموت علَى هذه المتعة، واللذة الأخروية الدائمة بغير انقطاع.

وهذا الباعث نفسُه هو الذى يشكل العلة الغائيةَ والهدف العظيم الذى يسعى إليه القومُ، ومعه أو قبله الرغبةُ فى الحصول علَى رضوان الله الذى خلق فسوى وقدر فهدى.

وهذه الطائفة بقسميها كانت محل نقدٍ شديد يمتاز بالانفعال والعصبية من بنتام، علَى خلاف ما كان يقول الناس عنه إنه موضوعى فى نقده.

ويبقى هَذَا المذهب إلى الآن يهدد مذهب بنتام فى أعز ما يمتلكه، وهو ادعاء دوران الشريعة كلِّها علَى اللذة والمتعة اللتين تؤديان إلى إسعاد النوع البشرى أفرادًا

وجماعات[١].

مذْهبُ الإلْفِ والْكراهةِ وَعلاقَتُهُ بِالتَّشْرِيعِ

هذا هو المذهب الثانى من المذهبين المناوئين لمذهب المنفعة.

ونحن يمكننا أن نسميه بمذهب الإلف والنفور.

كما يمكننا أن نسميه بمذهب الاستحسان.

وَلاَ مانع أن نقول فى تسميته إنه مذهب الهوى.

فما من اسم من هذه الأسماء إلا وهو صالح لكى يكون عنوانًا لِهَذَا الاتجاه المــذهبى فى التشريع.

وأصحاب هَذَا الاتجاه يتخذون من ميلهم الشخصى واستحسانهم الذاتى أساسًا يقيمــون عليه تشريعاتهم، فمبنى هَذَا الأصل فى الحقيقة [إن أصحابه يستحسنون الأمر أو يقبِّحونه، لأنهم يحسون بحسنه أو بقبحه ليس إلا، ومداره عَلَى المحبة والكراهة أو الميل والنفــور، فالواحد منهم يحكم عَلَى الفعل بالحسن أو بالقبح لكونه أعجب به أو نفر منــه، لاَ لكونــه موافقًا أو مخالفًا لمصلحة الفاعل أو من تعلق به أثر الفعل كما هو الواجب، وحكمه هَــذَا كالقضاء المبرم لاَ يقبل نقضًا ولاَ استئنافًا، لأنه لاَ يقول: إن حكمه مبنىُ عَلَى دليل يراعى فى مقدماته الاستناد إلى موافاة الخير العام مثلاً، بل يقول: هَذَا هو اعتقادى الداخلى لأنــى أشعر به، والشعور لاَ يطلب الفتيا من غيره.

والويل لمن لم يكن عَلَى هَذَا الشعور فإنه ليس آدميًا، ولكنه حيوان فظيع فى صــورة إنسان].

وأنت ترى معى ولاَ شك عدم جدوى هَذَا المذهب فى مجال التشريع، كما أننا نــرى عدم جدواه فى أى مجال آخر، اللهم إلا أن يكون المجالُ مجالَ الشعر، أو مجــال كتابــة القصة، أو أى مجال آخر من المجالات التى يجمعها كلمات: الفن، والفنون، وهى مجالات يتميز فيها أصحابُها كلما أمعنوا فى الخيال، وكلما تعاظمت تجربتُهم الشخصيةُ.

---

(١) راجع أصول - بنتام ص ١٩: ٢١.

وَلاَ صلةَ لهَذَا المذهب من قريب أو من بعيد بالأمور الجادة العقلية، التى تبحث دائما عن الأساس والمرتكز، وعن القواعد الثابتة التى تنطلق منها وتعود إليها.

وأنا لاَ أجد مذهبًا متخيلاً يهدد مذهب المنفعة ويطعنه فى صميمه، قدر ما أجد مذهبَ الاستحسان هذا.

فإذا كان مذهب الاستحسان يقوم عَلَى الهوى الشخصى، فإن مذهب المنفعة ذاته يقوم عَلَى هَذَا الاستحسان، إذا نحن فسرنا المنفعة بالشعور باللذة والألم.

فما الشعور باللذة والألم إلا شعور فرد شخصى، إذ ما أشعر أنا به مؤلمًا أو مُلذًا قد يشعر به غيرى عَلَى نحو يخالف ما أشعر به.

وليس من الجائز ولاَ من المفيد أن ندعى موجودًا خارج العقل، يسمى الموجود الجمعى يكون له إحساس باللذة والألم، ثم نقيس التعرفَ عَلَى مبدأ اللذة والألم إليه.

أقول: إنى لاَ أجد مذهبًا يهدد مذهب المنفعة فى الصميم، ويأتى عَلَى بنيانه من القواعد قدرَ ما أجد هَذَا المذهبَ الذى نحن بصدده الآن.

ولقد شعر بنتام بهَذَا التهديد يحاصرُه، ويأخذ بتلابيبِ مذهبه عَلَى نحو من القسوة والإلزام الذى لاَ يتمكن معه بنتام أن يخرج من إطاره ولاَ أن يدافع عن مذهبه أمامه، مما أدى ببنتام أن يعترف بهذه الصعوبة، لعدم قدرته عَلَى إخفائها.

يقول بنتام: [ومما يجب التنبيه عليه بعد هَذَا كله أن أصل الميل والنفور يجتمع غالبًا مع أصل المنفعة، فإن الإنسان مفطورٌ عَلَى الميل إلى ما ينفعه والنفور مما يضره، لذلك ترى بعض الأعمالَ تقبح أو تحسن عند جميع الناس أنَّى يُوجَدُونَ، وَهَذَا الشعور العام هو الذى بنيت عليه القوانين والآداب الوضعية، فأتت بخير عظيم وأصابت قسمًا كبيرًا من المنفعة، وإن لم تكن المنفعة غايةً لأولئك الواضعين والحكماء مباشرةً، لكن الذى نراه أنه لاَ يصح لنا الاعتمادُ مطلقًا عَلَى الميل أو النفور، لأن المسترشد بهما مخطئ فى كثير من الأحوال، ولاَ يليق بالإنسان أن ينسُبَ راحتَه أو نكده إلى مثل هذه الأسباب الوهمية لأنه قد يكون مبطلاً فى ميله أو نفوره كما يقع ذلك من المتشددين والمتعصبين لطائفة من الطوائف، أو لحزب من الأحزاب، لكون أعمالهم هذه لاَ أساس لها سوى مجرد الميل أو النفور].

ولقد حاول بنتام أن يخرج من هذا الحصار بمحاولة اصطناع الموضوعية في البحث، فسلك لذلك طريقًا هو أغرق في الخيال من المذهب الذي يناوئه، ذلك أنه قد حاول أن يتخذ من اللذائذ والآلام موضوعات منفصلة عن الأفراد، عَلَى أن يكون للفعل الذي يلتذ به الفردُ أو الذي يألم به مشخصات تميزه، لاَ يكون الإحساس الفردي جزءا من هذه المشخصات.

وهذا أمر يمكن تصوره من الناحية النظرية.

أما من الناحية العملية، فَلاَ يمكن أن يتصور إنسان فعلاً من الأفعال، أو حدثًا من الأحداث يترتب عليه لذة أو ألم من غير تصور الإنسان الذي يشعر باللذة أو الألم.

ومن المجافاة للمنطق أن نقول: إن من مكونات الفعل أنه يحدث لذة، أو من مكونات الفعل أنه يحدث ألمًا، إذ نحن لاَ نعرف اللذة والألم إلا مشاعر يحس بهما الكائن الحي دون أن تدخل في مكونات الأفعال أو الأحداث.

ونحن عَلَى كل حال في غاية الشفقة عَلَى بنتام، حيث أجهد نفسه في جمع وقائع وأحداث وضعَها في قوائم.

فهذه قائمةٌ لأفعال تُحْدِثُ لذةً مفردة.

وهذه قائمة لأفعال تحدث لذة مركبة.

وتلك قائمة تحدث ألما مفردًا أو بسيطًا.

وهذه أخرى تحدث ألمًا مركبًا من هذه البسائط.

وما هذه القوائم إلا أمور تحكمية أو اعتبارية بحتة.

وأهم من ذلك هذا، الميزان الذي وضعه بنتام لتأسيس القواعد التشريعية عَلَى مبدأي اللذة والألم، حيث يرى الرجل أن الفعل يجب أن نحسب آثارَه التي يحدثها في الأفراد، ثم ننظر في النتائج، فإذا وجدنا الفعل يحدث أثر اللذة في غالبية الأفراد ؛ يجب عَلَى رجل الأخلاق أن يعتبره خيرًا، وعلى رجل القانون أن يعتبره حقًا وعدلاً.

والفعل الذي يغلب عليه أنه يحدث ألمًا، يجب عَلَى عالم الأخلاق أن يعتبره شرًا ورذيلة، وعلى رجل القانون أن يعتبره معصيةً وجريمة، ويحدد له العقوبةَ المناسبة.

أرأيت إلى هَذَا الإغراق فى الخيال كيف سار بالتحكمات إلى مدى لم يبلغه غيره من أصحاب المذاهب الأخرى؟! [١].

وهذا أمر يجعلنا ننفض اليد من جدوى هَذَا المذهب، كما يجعلنا لاَ نستجيب لِهَذَا النداء المُلِحِ الذى يريد أن يوجب علينا أو يلزمنا باصطناع مذهبه.

ولعله قد اتضح لنا الآن أن المنفعة علَى مصطلح هؤلاء القوم، تختلف كثيـرًا عـن المصلحة كما يفهمها علماءُ المسلمين.

وهو أمر سيكون له فيما بعد مزيد بيان إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

وأنا مع ما أنا عليه من المعلومات المتواضعة فى مجال القانون، إلا أنـى لاَ أعلـم واحدًا من المشتغلين بالتشريع القانونى اعتمد علَى مذهب المنفعة وحده أساسًا للتشريع، ثم وجد مذهبه مجاله وفرصته من الانتشار والذيوع.

والذى أحتمله أنى أرى مذهب المنفعة يُقحِمُ اللذةَ والألم أحيانًا علَى بعـض الأصـول التشريعية عند بعض الأمم بِهَذَا المعنى الغليظ من الشـعور الحسـى باللـذة والاسـتمتاع بالأشياء الملذة، ويخفف من غُلْوَاءِ الذى نراه أنا نجد عوامل أخرى معتبرة تـزاحم هَـذَا العامل ويكون لها فى جميع الأحيان الغلبة والتمكن.

---

(١) راجع بنتام – أصول – ص ٣٢ وما بعدها.

بيْنَ المَنْفَعة والمَصْلَحة

إننا الآن نشعر ببعض الارتياح بعد هذا البيان المجمل للمصالح الشرعية كما يفهمها المسلمون، ويعتبرها بعضهم أصلاً من أصول التشريع، وبين المنفعة كما يفهمها الفلاسفة والمفكرون وعلى رأسهم مسيو بنتام، الذى اعتبرها أصلاً برأسه لكل تشريع يُقْصَدُ منه إسعادُ الفرد والجماعة.

شَاءَ اللَّهُ أن نشعر ببعض الارتياح بعد هَذَا البيان الذى امتازت به الأفكار، وتميزت به المفاهيم.

واتضح من هَذَا أن المصلحة كما يفهمها علماءُ المسلمين، محاطة بضمانات وضوابط تحول بين مفهومها وبين أن يستغله المغرضون، الذين لاَ هم لهم إلا أن يضللوا أقْوامَهم ليصطادوا – كما يقول المثل – فى الماء العكر.

ومن ناحية أخرى فإن المنفعة التى تعود علَى الأمة أفرادًا وجماعات من التشريع، ليس ضابطها اللذةَ والمتعة التى لاَ ضابط لها ولاَ ميزان إلا ما يشعر به الأفراد، وإنما ضابطُ المصالح فى الشريعة الإسلامية هو ما يراه خالقهم نافعًا لهم، وما يعلمه ضارًا بمصالحهم، فيحصل لهم ما ينفعهم بالتشريع، ويُقصِى عنهم ما لاَ نفع لهم فيه، ويباعدُ بينهم وبين ما يضرهم أو يؤلمُهم.

وبالإضافة إلى هَذَا كله، فإن ضابط المصلحة فى الشريعة الإسلامية، فيه من الاتساع ما يشمل مصالح الدنيا والآخرة بعيدًا عن قِصَرِ النظر، الذى لاَ يرى للإنسان من منفعة إلا هذه المنافع التى تشعره باللذة فى الدنيا، وهى لذة قاصرة محدودة بوقتها، وقد يحاط بها مع ذلك كثرة من الآلام تسبقها، أو تأتى بعدها دون أن يملك لها أصحاب هَذَا المذهب (مذهب المنفعة الدنيوية) دفعًا أو ردًا.

هذا ما تمتاز به المصلحة كما يعرفها علماءُ الإسلام.

وعلى الوجه الآخر المقابل نرى مذهب المنفعة الذى تحمس له بنتام يخلو من هذه الميزات، ولاَ نجد له ميزة واحدة تجعلُنا أو تجعل غيرنا من المفكرين يتحمسون له أو يقفون إلى جواره.

مُنْزَلَقٌ خَطِيرٌ

ومع وضوح مفهوم المصلحة فى الإسلام، ومع اتضاح صلاحيتها وقدرتها عَلَى أن تُتَّخَذَ مصدرًا من مصادر التشريع، إلا أننا نرى الكثيرين من أبناء الأمة قد دخلوا إليها (وهم فاهمون) بغرض التزييف عليها، وابتكار مفاهيمَ ضالة تستند كلُّها إلى مذهب المنفعة، أو الاستحسان الذاتى، ثم إلحاقها بمبدأ المصلحة فى الإسلام، وادعاء أن هذه المفاهيم التى ابتكروها إنما هى مراد الشرع من العباد وتكليفهم بها، واتخاذها أصلاً لتشريعهم.

فأنت تراهم لاَ يفهمون المصلحة الشرعية إلا بهَذَا المعنى المرادف للاستحسان الذاتى، عَلَى حسب هواهم، وطبقًا لمَبْدَأى الإلف والكراهة.

وهؤلاء القومُ يرضيهم أن نسيرَ معهم عَلَى ما يبتغون، ونحن نشرع لهذه الأمة الإسلامية مبادئَها التى تحكم تصرفاتها.

وما يبتغونه هو أن كل أمر من الأمور تستحسنه عقولهم، فالعمل به فريضة واجبة.

وأنت خبير ياصاحِ بأن الاستناد إلى الهوى والاستحسان الذاتى يعد متاهةً من المتاهات التى لاَ يعود منْهَا الذاهبون، ويعد بحرًا لاَ ساحل له، بحيث لاَ يرجى معه أن يؤوب السابحون فيه.

ولو أننا عرضنا هَذَا الأصل الذى هو أصل الاستحسان الذاتى والهوى الشخصى عَلَى الصبيان فى أوائل الطلب لرفضوه، واعتبروه لعبة سخيفة وملهاةً استهلاكية لاَ فائدة فيها تعود عَلَى السلوك أو عَلَى العقل، ولاَ لذة فيها تُثْرى الخيالَ أو ترضى الوجدان.

وأصحابُ هَذَا الاتجاه يعلمون مدى هَذَا السُّخْف الذى يحيط بدعواهم تلك، فابتدعوا لذلك أغلفة تكون لها أشكال مقبولة، وألوان زاهية، ورائحة مستلطفة نفاذة.

وما من إنسان منهم إلا وقد يبحث له عن غلاف من هذه الأغلفة يلف به أفكاره، وعن نوع عطر وطيب يسكبه عَلَى هذه الأفكار، وعن ألوان زاهية يلبسها هَذَا الأصل المدعى حتى تظهر بين الناس عَلَى درجة من القبول، ولو كان قبولاً مزيفًا يرفع عنهم مرارةَ النقد، وقسوةَ الاعتراض.

تُرى ما سبب هَذَا النقد القاسى وَهَذَا الاعتراض المرير؟!.

وفى الإجابة عَلَى هَذَا التساؤل سوف أُخلِّى بينك وبين واحد من المفكرين لم يتعرض قط إلى المصلحة باعتبارها أصلاً تشريعيًا فى الإسلام، الأمر الذى يجعل نقده أكثر موضوعيةً، وأكثر قبولاً عند هؤلاء، فهم يقبلون النقد من غير المسلمين مهما كانت مرارته، لاَ لشيء إلا لأنهم أساتذتهم وموجهوهم عَلَى الجملة.

يقول مسيو بنتام: [وإنا نعجب كل العجب من حال قوم من سخفاء العقول يريدون أن يضعوا إحساسهم قانونًا للناس، ويدعون أنهم عن الخطأ معصومون، لان أصلهم الذى ركنوا إليه وسموه أصل الوجدان ليس عقليًا، بل العقل يأباه كل الإباء، والقول بأنه أصل هو بعينه القول بعدم وجود أصل مطلقًا، ألا ترى أن فروع هَذَا الأصل تبلبل الأفكار واضطراب الأعمال، إذ كل واحد من الناس يكون له الحق فى وضع إحساسه قاعدةً لإحساس غيره، فترتفع الرابطة العامة بين جميع الأفراد، إذ يستحيل الاتفاق عَلَى أمر واحد بين اثنين:

سخافةُ هَذَا المذهب أجلى من أن تبين، فإنك لاَ تجد أحدًا يقول لغيره إنى أريد أن يكون فكرك مثل فكرى، بشرط أن لاَ تلزمنى بالبحث معك، ولو وجد من يقول ذلك لبهته كل من سمعه] (١).

وَلاَ يستطيع واحدٌ منهم أن يقاوم هَذَا النقد الذى يوجه إليه، وسيظهر أثره عليه باديًا فى حمرة الخجل، أو صفرة الوجل أو اضطراب الأعصاب.

ولذا لجأ كل واحد منهم إلى طريقة تستر مذهبه، إن صح أن نسمى هَذَا الاتجاه مذهبًا، فقد التجأ جميع المتمذهبين بهَذَا الاتجاه إلى إلباس معنى مذهبهم هَذَا ثوبًا غير ثوبه الحقيقى كما تراه فى أغلب مذاهب أهل النظر فى الأخلاق والتشريع.

فزيدٌ يزعم أن الله أكرمه بعظيم فضله، وأودع فيه شيئًا يميز به بين النافع والضار، وهو الوجدان أو الإحساس المعنوى، فإذا عُرضت عليه الأشياء أخذ يحسن هَذَا ويقبح ذاك لأن وجدانه يدل عَلَى الحسن أو القبح أو لأن إحساسه الباطنى يميل به إليه.

---

(١) بنتام – أصول – جـ١ ص ٢١، ٢٢.

وعمرٌو يقول بعدم وجود هٰذا الإحساس الباطنى، أو الوجدان، بل الذى يدل عَلَى النافع والضار إنما هو الإحساس العام، وهو الذى أودعته الفطرة الإنسانية - ومعلوم أنه يريد بالنوع الإنسانى من يشعر بشعوره، ويقول بقوله دون غيره.

وبكرٌ يعد الإحساس الباطنى والإحساس العام من جملة الأوهام، وينسُب معرفة الخير والشر إلى الإدراك، ثم يقبِّح ويحسنُ بناء عَلَى أنه إدراك الحسن والقبح، ويدعى أن إدراك العقلاء لا يخرج عن إدراكه.

أما الذين يخالفونه فى النظر فقد يظهر من مذاهبهم أن فى إدراكهم خللاً واعوجاجًا.

وخالدٌ يُعرض عن كل هذه الأقوال، ويقول: توجد قاعدة سرمدية لا تتغيرُ وهى الحق، وأن من طبيعة الحق أن يذهب بالإنسان فى مناهج خاصة، ثم يسرد عليك إحساساته الشخصية عَلَى أنها فروع لهذه القاعدة السرمدية.

وكثير من المدرسين والمتشرعين والحكام والفلاسفة يطنطنون بأن هناك ناموسًا طبيعيًّا، ومع ذلك ترى كلَّ فريق يخاصم الآخر ويُحاجُّه فى مذهبه، وكل طائفة تفرع عن هٰذا الناموس قواعدَ وأصولاً، هى فى الحقيقية إحساساتها الخاصة، وأحيانا يغيرون الألفاظ، فمنهم من يدعوه الحق الطبيعى، ومنهم من يسميه العدلَ الطبيعى أو حقوق الإنسان.

ومنهم من يرفع شعار فقهِ الواقع، ويظل ينسج حول هٰذا الشعار ما وسعته أنوال خياله، وما أتاح له الزمان من الوقت، وما منحته له القدرة من طاقة.

ومنهم من يغير هٰذا اللفظ أو هذه الألفاظ، ليرفع شعار فقه الأوليات ويضع لك قوائم مرتبة ليقول لك: هذا أولى بالرعاية، وهو الذى يحتل الدرجة الأولى، والمركز الأول عَلى سلم الترتيب، فى نفس الوقت الذى يطلع فيه علينا زملاؤه الذين انطلقوا معه من منطلق واحد بقوائم أخرى، وترتيبات مختلفة.

ولست أريد أن أشغلك أو أشغل نفسى بشعارات لا نهاية لها، وألفاظ تخرج عن الحصر ابتدعها هؤلاء القوم يسترون بها هٰذا الهوى الجامح، والاستحسان الفردى غير المنضبط، لكى يبدو كل منهم أمام الناس أنه صاحب فكر، وأنه داعيةُ مذهب.

لا أريد أن أضرب بك فى مجالات التيه فما ذكرناه يعد أمثلة تبين عن الموقف عن الحاجة إلى استقصاء من لا يستقصى لكثرة الاحتمالات فيه من غير ضابط معقول أو غير معقول.

ولكن الذى ينبغى أن ألفتك الآن إليه هو هذه الآثار التى ترتبت عَلَى هــذه الأصــول المدعاة.

فهذا أحدهم ينتهى إلى وجوب استبعاد السنة من الساحة، لما تمثله السـنة مـن هـذه الأصفاد التى تكبل يديه، وتسلب منه هذه الحرية المطلقة التى تمثل الفوضى فـى الفكـر، والهرج بغير ضابط فى السلوك.

وهذا آخر يريد أن يقتحم القرآن الكريم، ويدعى أنه منتج بشرى من حق كل إنسـان أن يعبث بألفاظه، أو ينال من ترتيب آياته، أو يعيد فهمه عَلَى الطريقـة التـى ابتكرهـا ضاربًا عُرْضَ الحائط بأى عقل من العقول السابقة، فهى عنده عقول جامدة، ومـا ترتـب عليها من فهوم، فهى لا تعدو أن تكون فهومًا لأناس قصار النظر عـاجزين عـن الفهـم لنقص آليات الفهم من إحاطة باللغة، أو معرفة بالتاريخ، أو علم بأخبار الناس وعوائدهم.

وذاك ثالث يريد أن يقتحم رصيدَ الأمة الثقافى، فيأتى عَلَى بنيانه من القواعد، مؤكـدًا عَلَى قاعدة مهمة يؤمن بها وهى: أن كل إنسان – إن أراد أن يكون مفكرًا – عليه أن يبدأ من الصفر، وأن يدوس بالأقدام رصيد الآباء والأجداد، لا لشىء إلا لأنه يريـد أن يعـود بالإنسان إلى مرتبة الحيوانية، ويسلبه أعز ما يميزه وهو هَذَا التاريخ ومـا يضـمه مـن رصيد يعد قواعد للبناء، وطوابق فوق القواعد تمثل تطورًا فى بنـاء صـرح الحضـارة الشامخ.

إلى غير ذلك مما تعرفه ونعرفه من هذه المحاولات التى ناءت بها كواهل العصـر، ومل الزمان من ازدرائها.

ومن الناحية العملية التى ترتبت عَلَى هَذَا الاتجاه الذى اتخذوه مذهبًا وهو أبعـد مـا يكون عن المذاهب هذه الأمثلة الصارخة، والتى منْهَا: إباحة تأجير أرحام النساء لتتسـلق المرأة الراغبة فى الترف وهى تملك المال عَلَى حيوية امرأة أخرى لا تملك هَذَا المال ولا ذلك الثراء.

وناتج استئجار الأرحام طفل تتنازعه العواطف بين امرأة صاحبة البويضة، وبين امرأة أخرى صاحبة الرحم الذى أنضج هذه البويضة، وأسلمها بشرًا سويًا إلى أيدى العابثات من النساء.

ناهيكَ عن أن الأرحام المستأجرةَ عرضةٌ لعبث الأطباء لوضع بويضات مخصبة غير شرعية فى أرحامهن، أثبت التحليل المعاصر بفحص مادة الـ: D.N.A . أن هذا الطفل الناتج لا علاقة له من قريب أو من بعيد، بهذه المرأة المترفة، لا .. ولا بزوجها البائس الحزين.

وقضية تأجير الأرحام مطروحةٌ، ووراءها هذا الاستحسان الذاتى لبعض أصحاب هذه العقول من هذا النوع.

ومن هذه الأشياء العملية تلك الدعوى الصارخة التى تدعو إلى العرى فى المجتمعات الإسلامية، بدعوى الحرية وحقوق الإنسان، وأن هذا مطلب عالمى، فى نفس الوقت الذى تصدر فيه قرارات إدارية فى دول غربية تخالف مذاهب هذه الدول لمحاربة اللاتى يردن أن يسترن أجسامهن، ويخرج علينا هؤلاء الناس من أصحاب مذهب الهوى والاستحسان الذاتى يؤيدون القرارات الغربية فى وجه المسلمات، بحجة أن هذه القرارات إنما هى شأن داخلى لهذه الدول.

ولو أننا قلنا لهم إن من شئوننا الداخلية أن نحاربَ المثلية الجنسية لقالوا لنا: إنكم تهدمون قواعد حقوق الإنسان العالمية.

ومن الأمثلة الصارخة عند هؤلاء أن للمرأة حق تولى الولايات الأربع: النبوة، ورئاسة الدولة، والقضاء، والشهادات بجميع أنواعها.

ومع أن هذه الأمثلة واقعية، إلا أننا لو ذهبنا نستقصى أمثالها، لاستهلكنا الوقت فيما لا طائل تحته.

ومن أجل ذلك فإنه ينبغى علينا أن نذكرك ياصاحِ بعنوان هذه الفقرة لنقول لك: ألست ترى معنا أن هذا منزلق خطير؟!.

ضوابط المصلحة الشرعية

حين أراد علماءُ الإسلام الذين اعتبروا المصالحَ الشرعية مصدرًا من مصادر التشريع أن يجنبونا المنزلقاتِ الخطيرةَ، والأهواءَ الجامحة، قدموا لنا قائمة من الضوابط التى تحكم اعتمادنا عَلَى المصلحة واعتبارها مصدرًا من مصادر التشريع.

وهذه الضوابط التى قدموها لنا لم يتخيلوها تخيلاً يبعدها عن واقع التشريع الإسلامى، ولم ينشئوها إنشاءً يمكن أن يقال معه إن هذا لون من الابتداع الذى يأثم به صاحبه، ويجرم به مرتكبُه، لما فيه من معاندةٍ للشرع وبُعْدٍ عن الشارع.

وإنما هذه الضوابط التى قدموها تشبه أن تكون محل إجماع بين علماء المسلمين، من قال منهم بأن المصلحة أصلٌ من أصول التشريع ومن لم يقل بذلك عَلَى السواء.

وأنت خبيرٌ ولاَ شك أن المصلحة أمرٌ مرعيٌّ فى الشرع لاَ يختلف عليه الناس، وإنما الخلاف القائم بين العلماء حول المصلحة الكائنة بالفعل - هل هى أمر ترتب عَلَى التشريع، بحيث يعد أمارةً وعلامة عَلَى حكمة المشرع، أم أنها أمر مقصود إليه قصدًا بحيث يعد بمنزلة العلة الغائية للتشريع؟.

وهذا ضرب من الخلاف لاَ يفيدنا هنا فى قليل أو كثير، وتبقى المصلحة ومراعاتها أمرًا متحققًا فى الشريعة الإسلامية.

ونعود فنقول: إننا لكى نحيط مبدأ المنفعة فى الشريعة الإسلامية ورعايتها لمصالح العباد بسياج أمان يحول بينها وبين هذه المنزلقات التى ذكرنا بين يديك طرفًا منها، كان لاَ بد من أن يذكر العلماء لنا هذه الضوابطَ المجمع عليها تقريبًا من علماء المسلمين، لأنها أشبه ما تكون بخواص الشريعة الإسلامية أو بجزء من خواصها.

ودعنا الآن نضرب صفحًا عن الخلاف الكائن بين علماء أصول الدين، حول أن تكون أفعال الله وأحكامه معللة بعلة أو لاَ تكون.

ودعنا الآن نضرب صفحًا عن الخلاف الكائن بين علماء أصول الفقه حول أن تكون المصلحة الشرعية أصلاً من أصول التشريع أو لاَ تكون.

دعنا نضرب صفحًا عن هَذَا وذاك، ثم نحاول أن نذكر ما نراه ويراه غيرنا ضوابط

لهذه المصلحة، تحميها من عبث العابثين، وتحولُ بينها وبين استغلال المغرضين، وسوف نتحدث فى الفقرات القادمة حول هذه الضوابط:

الضابط الأول: اندراجُها فى مقاصد الشارع.

الضابط الثانى: عدمُ معارضتها للكتاب.

الضابط الثالث: عدم معارضتها للسنة.

الضابط الرابع: عدم معارضتها للقياس.

الضابط الخامس: عدم تفويتها مصلحة أهم مِنْهَا أو مساوية لها.

وهذا إجمال يحتاج منا إلى تفصيل.

ونحن سَنُلَبِّى هذه الحاجة من غير أن نطيل فى الحديث.

١ - **الضابط الأول**: أن تكون المصلحةُ مندرجةً ضمن مقاصد الشارع.

لعله يكون من الواضح الظاهر استرشادًا بما ذكرناه سلفًا أن قصد الشارع من الشريعة عَلَى وجه العموم، أن تكون محققة لمصلحة الإنسان فى الدنيا والآخرة، بحيث لو التزم بها عبرت به مشاكل هذه الحياة الدنيوية وجعلته فى الآخرة من الناجين.

وقد سبق أن بينا من قبل أن هَذَا الهدفَ العامَّ، وتلك المنفعةَ الشاملة يندرج تحتها ثلاثة أشياء، قد يبدو كل واحد مِنْهَا لأول وهلة أنه مستقل برأسه، وليس كذلك.

ومن هذه المنافع أو الأهداف الجزئية أو المندرجة ضمن الهدف العام، أن الشريعة الإسلامية مفهومةٌ للمكلفين عَلَى الجملة، وأن المكلفين قادرون عَلَى الالتزام بها بغير عسر ومشقة، وأنها عامة شاملة يستظل بها جميع المكلفين بغير استثناء.

وهذا الهدف العام يظهر لنا بغاية الوضوح لو أننا فحصنا متطلبات المكلفين من المنافع.

ومتطلبات المكلفين من المنافع درجات يعلو بعضها فوق بعض، يمكن إجمالها فى ثلاث درجات رئيسة، ولكل درجة مِنْهَا توابع ولواحق.

والقِسْمُ الأَوَّلُ من هذه الدرجات ما يصنفه بنو الإنسان تحت عنوان: "الضرورات ".

والضرورات التى يحتاجها الإنسان من المنافع التى يجب عَلَى أى شريعة أن توفرها له، هى الحفاظ عَلَى الدين، والحفاظ عَلَى النفس، والحفاظ عَلَى العقل، والحفاظ عَلَى النسل (وفيه الحفاظ عَلَى العرض) والحفاظ عَلَى المال.

وهذا الترتيب عَلَى هَذَا النحو من الأعلى إلى الأدنى مقصود إليه قصدًا.

ويظهر القصد إليه عند التعارض، فلو وُضِعَ الإنسان مثلاً فى موقف يختار فيه بين الحفاظ عَلَى الدين والحافظ عَلَى النفس، كان الحكم الشرعى وجوب الحفاظ عَلَى الدين بالجهاد ولو راح الإنسان شهيدا.

ولو وضع الإنسان فى موقف يختار فيه بين الحفاظ عَلَى النفس، والحفاظ عَلَى العقل، كأن غُصَّ بلقمة أثناء طعامه ولم يجد الماء ليسيغها به، ووجد الخمرة تعرض عليه لإنقاذ حياته، كان الحكم الشرعى أنه يجب عليه أن ينقذ حياته بالخمرة، ولو أدت إلى ستر عقله بالسكر.

وهكذا ترى أن الترتيب مقصود الله قصدًا عَلَى هَذَا النحو الذى ذكرت لك.

وما كل الفقهاء قد التزم بِهَذَا الترتيب، بل إن بعضهم قد قدم المال عَلَى النفس.

والخطب يسير عَلَى كل حال.

والقِسْمُ الثَّانِى يصنفه بنو الإنسان تحت عنوان: " الحاجات ".

والحاجات عَلَى نحو ما عرفت هى كل شىء يحتاج الإنسان إليه ولاَ يترتب عَلَى غيابه موت أو إتلاف، وإن كان يترتب عَلَى غيابه شىء من الحرج.

وأمثلته كثيرة: منْهَا: فى مجال الحفاظ عَلَى الدين، ما يسميه بعض الفقهاء بالعبادات من نحو: الصلاة، والصوم، والحج، إذ بغيابها لا ينهدم الدين ولاَ يتحول المقصر فى بعضها عن الإيمان إلى الكفر.

ومنْهَا: فى مجال الحفاظ عَلَى النفس، كل ما زاد عَلَى أصل الغذاء، كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات، وكل ما يتصل بتبادل الأموال من نحو البيع والشراء، والإجارة... إلخ.

وأحب أن أنبهك هنا إلى أن بعض هذه التصرفات التى ذكرناها لك، قد تتحول بالاعتبار والحال من مرتبة الحاجات إلى مرتبة الضرورات ؛ كَأن يستأجر المولود له الأم

أو [illegible] لإرضاع الولد، إذا لم تكن هناك وسيلةٌ للحفاظ عَلَى حياته غير هذه الوسيلة [illegible]).

ومِنْهَا: فى مجال الحفاظ عَلَى النسل والعرض، ما تبنته الشريعة من مشروعية الزواج، والطلاق ونحوهما.

ومِنْهَا: فى مجال الحفاظ على المال، جميع ما يتصل بالمعاملات المالية .. إلى غير ذلك من الأمثلة وهى كثيرة متعددة.

والقِسْمُ الثَّالِثُ هو ما يذكره الباحثون تحت اسم " التحسينات ".

ومسائل التحسينات ليست من هذه المسائل التى يترتب عَلَى وجودها الوجود، وعلى عدمها العدمُ أو الإتلاف.

وليست من هذه المسائل التى يترتب عَلَى وجودها اليسرُ فى الحياة والأحوال، ويترتب عَلَى غيابها الضيق والحرج.

وإنما هى هذه المسائل التى يترتب عليها الحسن والخير فى الأحكام والأفعال والممارسات، ويترتب عَلَى غيابها غياب هَذَا الحسن وهذه الخيرية المقترنة بِهَذَا الحسن.

وهذا القسم بالفضائل الأخلاقية أشبه، إذ هو يضم جميع مسائلها.

وسوف أزودك ببعض الأمثلة الشارحة لما أقول:

ومن هذه الأمثلة: أن الشارع يأبى عَلَى المرأة أن تباشرَ عقد زواجها بالإيجاب أو القبول.

وعدمُ مباشرة المرأة لعقد زواجها ليس هو من الأمور الضرورية، ولاَ هو من الأمور الحاجية، وإنما هو أمرٌ معبر عن كمال حياء المرأة، حيث جرت العادةُ أن تكون المرأة مطلوبة لاَ طالبة، وهى حين تباشر عقد الزواج بنفسها، إنما هى تتحولُ فى هذه الحال إلى طالبة للزوج بالإيجاب، أو موافقة عَلَى اقترانها بِهَذَا الزوج بالقبول.

وأجمل من موقفها هَذَا وأحسن أن يتولى غيرها الإيجاب أو القبول عنها، لتتصون هى بالحياء، وتنأى بنفسها عن حمرة الخجل.

ألا ترى معى أن هَذَا المثالَ وغيرَه مما يشبهه معبر غاية التعبير عن هَذَا القسم من

أقسام المصلحة؟!.

على أنى أحب أن ألفتك هنا إلى شىء أعرف أنه لا يخفاك وهو:

أن هذه الأقسام الثلاثة مندرجةٌ كلها فى قسم واحد عند التأمل، وهو هذا القسم الذى يحقق للإنسان المكلف المنافع الخمس.

فإذا تأملنا هذا القسم بما احتواه، ثم أتبعنا النظرة بعد النظرة، لوجدنا أن ما يحقق لهذه المنافع الخمس وجودها، ويدفع عنها عدمها أو تلفها فهو ضرورى، وأن ما يدفع عن المكلف الحرج، ويلقى به فى ميدان السهولة واليسر وهو يلتزم بالتكاليف الشرعية، كان تابعًا لما ذكرناه أولاً، وما كان من قبيل الخير والحسن والجمال، كان تابعًا آخر للأول والثانى مُجَمِّلاً لهما وَمُحَسِّنًا.

وبعد: فإننا حين نعلمُ مقاصدَ الشرعِ علَى الجملة وعلى التفصيل من هذه الأحكام التى تشتمل عليها الشريعة، وجب علينا أن ندركَ أن أى مصلحة يدعيها مفكرٌ أصيل أو محسوبٌ علَى المفكرين خارج هٰذا النطاق، فإنه ينبغى أن نعدها مصلحة مزيفة قد اعتبرها الهوى، واحتسبها الاستحسان الذاتى غير المنضبط.

ومن هنا رأى العلماء أن يكون الضابط الأول من ضوابط المصلحة الشرعية هو: اندراجها فى مقاصد الشارع[1].

٢ - **الضابط الثانى**: أن لا تكون معارضة للكتاب.

إن الكتاب الذى هو القرآن الكريم بإجماع الأمة هو المصدر الأول للتشريع.

وإنه لبتأمل بسيط سنجد أن جميع مصادر التشريع بعده راجعة إليه، ما كان منْهَا محل إجماع، وما لم يكن علَى السواء.

فالسنة، والقياس، والإجماع، كلها راجعة للكتاب.

والذين قالوا بالاستحسان والاستصلاح علَى أنهما مصدران من مصادر التشريع،

---

(١) راجع الشاطبى - موافقات - جـ٢ ص ٥ وما بعدها - والغزالى المستصفى جـ١ ص٢٨٦ وما بعدها.

أكدوا عَلَى دورانهما مع مقاصد القرآن حيث تدور مقاصد القرآن [1].

واستنادًا إلى هَذَا التحليل البسيط أقول: إن المصلحة لاَ يجوز لها أن تعارض القرآن بأى شكل من الأشكال، لأن المصلحة إذا عارضت القرآن، لكانت النتيجةُ أن المدلول يعارض الدليل، وأن الفرع يخالف الأصل، وأن الجزء يخالف الكل الذى انبثق عنه.

وهذا لو افترضناه واقعًا لكنا قد توجهنا إلى العقل بمعاولنا نهدم أسواره المحيطة به، ثم لاَ يكفينا هَذَا النوع من العدوان، ولاَ ننتهى إلا بعد أن نهدم العقل ذاته.

وهل هناك هدم للشىء أكثر من أنك تضع فى داخله المناقض له؟!.

ولو أنا فعلنا ذلك لفقدنا أكبر ميزة فى شريعتنا تميزها بين شرائع العالمين.

وهذا الدليل عَلَى بساطته إنما أتوجه به لأولئك النفر الذين يعتزون بعقولهم ويضعونها فوق كل اعتبار.

أما هؤلاء النَّصِّيُّون الذين يحترمون النص (ولو ادعاءً)، فإننا نتوجه إليهم بنصوص شرعية صحيحة، ترفض معارضة القرآن بكل حال من الأحوال.

مِنْهَا: ما روى البخارى فى صحيحه بالسند إلى عروة عن عمرو بن العاص أن رسول الله - ﷺ - قال: " إن الله لاَ ينزع العلم بعد أن أعطاكموه انتزاعًا، ولكن ينزعه مع قبض العلماء بعلمهم، فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون ".

وَمِنْهَا: ما أخرجه الشيخان عن ابن عباس أن هلال بن أمية قذف امرأته بشريك بن سحماء عند النَّبِىِّ - ﷺ - وساق ابن عباس حديث اللعان إلى أن روى عن النَّبِىِّ - ﷺ - قوله عن زوجة أمية: " أبصروها، فإن جاءت به أكحل العينين، سابغ الإليتين، خدلَّج الساقين فهو لشريك بن سحماء، وإن جاءت به كذا وكذا فهو لهلال بن أمية " فجاءت به عَلَى النعت الأول، فقال النَّبِىُّ - ﷺ -: " لولا ما مضى من كتاب الله لكان لى ولها شأن".

وَمِنْهَا: ما ذكره الشافعى أن عمر بن الخطاب قضى بأن الدِّيَةَ للعاقلة، ولم يورث المرأة من دية زوجها، فأخبره الضحاك بن سفيان أن رسول الله - ﷺ - كتب إليه أن

---

(١) راجع الغزالى - المستصفى.

يورث امرأة أشيم الضبابى من دية زوجها، فرجع إليه عمر وسأل: من رأى من عنده علم عن النبىّ - ﷺ - فى الجنين؟، فأخبره حمل بن مالك أن النبىَّ - ﷺ - قضى فيه بغرة . فقال عمر بن الخطاب: إن كدنا أن نقضى فى مثل هذا برأينا [١].

ومن هَذَا الذى ذكرناه - من اعتبارات العقل وشواهد النص - يتأكد لنا أن القرآن الكريم حصنٌ منيع لاَ يقدر أحد عَلَى اقتحامه لما له من قداسة، وهو الأصل الأصيل فى مجال التشريع لاَ يجوز لأصلٍ غيره أن يخالفه، لاَ .. ولاَ حتى السنة، إذ لاَ معنى للمخالفة إلا هَذَا التناقض الشرس، وإلا هَذَا الفصام النكد الذى يقابل بين الدليل والمدلول مقابلة التضاد أو التناقض.

واعتبار المصلحة أصلاً من أصول التشريع لم يكن يومًا من الأيام بهَذَا النظر أقوى من السنة، ولاَ هى أقوى من القياس، ولاَ هى فى مرتبة أعلى من الإجماع.

والذى يحسن باعتبار المصلحة أصلاً، أن تتخذ المصلحة لها سياجًا من موافقة القرآن وعدم مخالفته.

حُجَّةٌ دَاحِضَةٌ

ومع أن المصلحة قد اتخذت لنفسها سياجًا من موافقتها للقرآن لتحتمى به من عبث العابثين، إلا أن هَذَا الموقف من المسلمين تجاه المصلحة وضابطها هَذَا لم يُرْضِ فريقًا من الذين يحملون أسماء المسلمين، ويمتون إلى أرومتهم بصلة، فرأوا أن يخلخلوا هَذَا الضابط، وأن يضعفوا ثقة المسلمين به فقالوا: إن موافقة المصلحة للقرآن الكريم ليس أمرًا ذا بال، إنما يجوز لمن تراءت له المصلحةُ فى أمر، أن يعتمده أمرًا شرعيًا ولو خالف القرآن.

وقال هؤلاء القوم:: إننا لا نتحدث من فراغ، وإنما لدينا مستندات نرجع بها إلى سلف الأمة.

وأهم هذه الشخصيات التى يعتمدون عليها هى: شخصية عمر بن الخطاب، عَلَى

---

(١) الشافعى - ك اختلاف الحديث ص ١٩، ٢٠ عَلَى هامش الأم جـ٧، وانظر الرسالة - له ص ٤٢٦.

أساس أن عمر قد احتل مساحة من الثقة فى نفوس الناس، امتدت فى تاريخ الإسلام حتى شملت أيام صحبته للنبى - ﷺ، وأيام مرافقته لأبى بكر رضى الله عنه، وأيام استقلاله بالإمارة.

ويؤكد موقف القوم فى اعتمادهم علَى عمر أنه قد فعل ما فعل فى وجود الصحابة رضوان الله عليهم، وهم الجيلُ الذى تربى علَى يد النَّبىِّ - ﷺ - فلقن عنه، وفقه ما لقنه عنه.

رأى هؤلاء القوم من المحدثين وهم من أبناء جلدتنا أن يشوشوا علَى هَذَا الضابط فقالوا: إن عمر بن الخطاب قد خالف نصوص القرآن الكريم لمصالحَ قد ظهرت له، ثم ضربوا لنا أمثلة نذكر بعضها، لنفهم معهم فيه.

وَمِنْ هَذِهِ الأَمْثِلَة: أن عمر بن الخطاب قد أوقف سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة، وهو بذلك يكون قد خالف صريح القرآن فى قوله تعالى من سورة التوبة: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱلْعَـٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَـٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠].

وما ذكره القوم فى هَذَا المثال إنما يعبر عن واقعة تاريخية، ولكنهم بقصد أو بغير قصد خلطوا عملاً صالحًا وآخر سيئًا.

ودعنا نفهم معًا دون أن ندير للقوم ظهورنا هَذَا المثال الذى وقعوا عليه، وظنوه حجة قاطعة، دون أن ندخل فى تعقيدات العلم حتى يفهمنا المتخصص وغير المتخصص علَى السواء.

إن جميع العلماء يعلمون أنه ما من حكم إلا وهو مرتبط بجنس من أجناس الأفعال، أو من أجناس الصفات التى تقوم بها هذه الأفعال وترتبط بها هذه المعاملات.

وما دامت الشريعة معلومةً ومفهومة فإن المكلف عليه أن يقرأ النص، ويستخرج الحكم من النص، ثم يوجهه إلى جنس الأفعال التى يطبق الحكم علَى آحادها.

وهذا الذى يفعله الباحث من ربط الحكم بجنس الوقائع التى يطبق الحكم علَى آحادها يسمى عندهم: بـ (تحديد المناط).

وتحديد المناط عَلى هَذا النحو عمل يكلف به بنو الإنسان باعتبار أنهم المطالبون بفقه النص فى استنباط الحكم، وربط هذا الحكم بما يختص به من مجال تطبيقه.

ثم تأتى المرحلة الثانية وهى إيقاع هَذَا الحكم وإنزاله عَلى آحاد هَذَا الجنس، أو ما يتاح منهم مع اختلاف الأحوال والزمان.

وهذا العمل الثانى يسمى بين العلماء: بـ(تعيين المناط أو تحقيقه).

وأنا الآن سأعود بك إلى ما فعله عمر بن الخطاب، هل هو بفعله خالف النص، أم أنه خالف الناس فى تحديد المناط؟.

إن الله حين قال: ﴿وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ إنما ذكر أناسًا بالوصف بحيث لا يصلحون أن يعتمدهم العالم الباحث عن تحديد المناط إلا إذا تحقق فيهم الوصف.

والوصف هنا هو رغبة المسلمين فى أن يتخذوا غير المسلمين إخوانًا لهم عن طريق دخولهم فى الإسلام، وتأليف قلوبهم بما يُعطَوْنَ من المال.

وكان هَذَا الوصف قائمًا فى عهد الإسلام الأول، لكننا فى عصر الفتوحات رأينا المسلمين قد اشتدت قوتُهم، وقوىَ ساعدُهم، هَذَا من جهة، ومن جهة أخرى نجد أن المسلمين ربما تداخلهم الريبة فى مصداقية الذين يدخلون الإسلام حديثًا من البلاد المفتوحة، حيث إن المسلمين لا يربطهم بهؤلاء الأقوام عهد، ولم تكن بينهم وبينهم صلات اجتماعية تمنح المسلمين بعض الثقة فيهم.

الأمر الذى جعل المسلمين فى أيام عمر وعَلى رأسهم كبار الصحابة يزهدون فى التودد إلى هؤلاء، فانخلعت عنهم بيقين بسبب هذه الزهادة صفة ﴿وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾.

هذا ما كان كما سجله التاريخ بالنسبة للأحداث والأحوال.

وإنى لأرجو أن يكون إخواننا قد فهموا عنا ما نريدُ أن نقولَه، ولو قد فهموه لعلموا أن عمر بن الخطاب لم يخالف النص فى كثير أو قليل، وإنما خالف فى تحقيق فى تحديد المناط، وهو أمر بشرى بحت، إذ الحكم يرتبط بالصفة وجودًا وعدمًا، فربنا جل وعز لم يطلب منا أن نعطى الزكاةَ إلى أشخاص وأعيان، وإنما الحكم منوطٌ بصفات ترتبط بأشخاص، فإن وجدت استطعنا أن نُنزل الحكم عليها، وإن غابت غاب مناط الحكم

بغيابها، فلاَ يقال عند هَذَا الغياب: إن الحاكم أو الأمير قد عطل الحكم وخالف النص، ذلك أنه لو تحدد المناط على وجه صحيح، وتحقق الوصف فى أعيان بعينهم، لم يكن لعمر ولا لغيره لا .. ولاَ حتى سيدنا رسول الله ﷺ أن يخالف القرآن فى حكم من أحكامه.

وهؤلاء القومُ قد تتبعوا عمر بن الخطاب فى مثل هذا المثال، ليشوشوا عَلَى الأمــة، ويحرموا المصلحة الشرعية من أهم ضوابطها.

ولو أنا فى محل استقصاء فقه عمر لذكرنا لك جميع الوقائع وأخضــعناها للفحــص والنظر عَلَى نحو ما ذكرناه.

وفى كثير من الأحوال تكون الإشارة بالبنان، أبلغ من الإحاطة بالباع، حــين تكــون طبيعة الموضوع مانعة من أن يحيط الباحث بباعه حــول جميــع المســائل بتفاصــيلها وجزئياتها.

مَشْرُوعَاتٌ فَاشِلَةٌ

هذا ولقد رأى القوم الذين يريدون أن يحرموا المصلحة الشرعية من ضــوابطها. احتماءَ المصلحة بالقرآن الكريم ودورانها مع أهدافه حصن منيع لا يمكن اقتحامه.

ورأى هؤلاء القوم أن صلابة هَذَا الحصن إنما ترجع إلى القرآن ذاتــه: فــى إبــداع نظمه، وحسن أدائه، وجمال ترتيبه، وواقعية موضوعاته ... إلخ.

رأى هؤلاء القوم ذلك كله ففكروا وقدروا، وخرجوا عَلَى الأمة بمجموعة اقتراحــات يقدمونها إلى أبناء هذه الأمة فى ثوب ناعم قشيب، لا يزعج المسلمين مسه.

وإنى سأعرض عليك مجموعةً من هذه الاقتراحات، التى لا هدف لهــا إلا زعزعــة صلابة القرآن الكريم، وخلخلة الأواصر التى تربط بين أجزائه وفقراته.

فمن هؤلاء من يقول: إن القرآن الكريم قد فقد الوحدة الموضوعية بين آياته وسوره، فإذا أخضعناه للنقد العلمى لا يقوى عَلَى الاستقامة (وحاشاه) ولاَ يصمد أمام هَذَا النقد.

هذا ما قالوه، ولم يستطع الواحدُ منهم أن يبرهن عَلَى ما قال، الأمر الذى جعله يقترح عَلَى الأمة أن تعيد النظر فى ترتيب القرآن آياته وسوره، ليخرج مرة أخرى عَلَى العالمين وقد اكتسب هذه الوحدة الموضوعية التى فقدها طوال القرون الماضية، والتى لم يتمتع بها

يومًا .. لا .. ولا حتى أيام النَّبيّ ﷺ.

وما كان لهؤلاء أن تخلص لهم هذه الفكرة، إلا إذا أثبتوا أولا أن القرآن فـي ترتيـب سوره وآياته لم يكن من عمل مُنَزِّله، بمعنى أنه لم يكن توقيفيا، وإلا إذا أوجدوا ثانيًا هَـذَا الميزان الدقيق الذى هو ميزان الشعرة يقيسون إليـه صـلابةَ وحـدة الموضـوع التـي سيصنعونها ويخلعونها عَلَى القرآن، وكان القرآن محروما منْهـا، وإلا إذا أوجـدوا ثالثـا مجموعة القواعد والأسس التى سيبنون عليها مشروعهم الجديد فى إعادة ترتيـب القـرآن الكريم.

ولقد أدرك هؤلاء القوم أنهم محتاجون إلى هَذَا كله، ولن يَسْـلَمَ لهـم مـوقفهم إلا إذا عثروا عَلَى هَذَا كله.

ولم يقع هؤلاء الناس فى حيرة، لأنهم لا يجدون فى قلوبهم هَذَا الإيمان الذى يشعر به عامة المسلمين تجاه هَذَا الكتاب المقدس، بقدر ما يجدون هَذَا الولاء لهؤلاء المستشـرقين الذين يعملون لصالح قوى خفية.

أما مسألة آيات كتاب الله وسوره، فقد ادعى هؤلاء أن هَذَا عملٌ بشـرى بحـت، ولاَ يهم بعد ذلك أن يكون من عمل النَّبيّ ﷺ، أو من عمل أبى بكر وعمر وزيد بن ثابـت، أو من عمل عثمان واللجنة المختارة من قِبَلِه برياسة زيد بن ثابت لإعادة كتابـة المصـحف عَلَى نحو ما نعرفه الآن بخط عثمان فى المصحف الإمام.

وأنت إذا واجهت هؤلاء الناس بمجموعة الأحاديث المتصلة بكتابة الـوحى وأوامـر النَّبيّ ﷺ فى ذلك، قالوا لك: إن هذه من السنة ونحن لا نعترف بالسنة دلـيلاً شـرعيًا وَلاَ وثيقة علمية.

ولم يبق أحد من الناس اليوم إلا وهو يعلم أن هؤلاء النـاسَ فـى إنكـارهم للسـنة مغرضون، هدفُهم معروف، وولاؤهم لم يعد خافيًا [١].

وأما هَذَا المقياس، أو ميزان الشعرة الدقيق الذى ينبغى عليهم أن يصطنعوه ليقيسـوا

(١) راجع للمؤلف: السنة فى مواجهة أعدائها، الإسلام واستمرار المؤامرة، ضلالات منكرى السنة.

إليه الوحدة الموضوعية فى القرآن عَلَى نحو ما هو كائن الآن، وعلى نحو ما يريدون أن يصنعوا به، فهو منحصر فى أذواقهم الشخصية، وإحساساتهم الفردية، واستحسانهم الذاتى.

ولقد سبق القول أن هَذَا الميزان يصلح فى قياس الأمور التــى تتصــل بالخيــال، أو تنحصر فى مسائل الجمال التى يضمها الفن والفنون تحت هَذَا العنوان أو ذاك.

تبقى هذه الأسس والقواعد التى سيبنى عليها القوم مشروعهم الجديد.

وإذا كنت قد علمت أن الميزان الذى سيحتكم إليه هؤلاء الناس فى مجال التقييم إنمـــا هو الاستحسانُ الذاتى، والذوق الشخصى، فإنك بعد علمك هَذَا لابــد أن تتوقــع مشـــاريع كثيرة فى مجال تحديد الأساس، وفى مجال تحديد القاعدة، فضلاً عن التشييد فوق الأساس والبناء فوق القاعدة.

وهذا مشروع من تلك المشاريع، قال أصحابه: إننا سنعيد ترتيب القرآنِ الكريم عَلَــى أساس من زمن نزوله، فما نزل من الآيات أولاً كان له الصدارة، وكل آية بعد هَذَا النازل أولاً تحتل مكانها فى الترتيب حسب زمانها.

أرأيتَ إلى هَذَا المشروع الذى يضحك الثُّكْلَى؟.

إننا لن نناقشهم فيما قالوه، ولن نجادلهم فى الأساس الذى اصطنعوه، ولكننا سنســألهم سؤالا مباشرًا، هل تستطيعون أن تستخرجوا شهادة ميلاد لكل آية من آى القرآن الكــريم، مسجلة تسجيلاً يثق العلم به، وَلاَ ينازعكم فيه أحد، بحيث نرتب القرآن عَلَى أساس منه؟.

إن كان عندكم من علم فى هَذَا المجال فلتخرجوه لنا.

ونحن نعلم أن ذلك لن يتوفر لكم، كما نعلم فى نفس الوقت أنكم ســتعودون بالملامــة عَلَى علماء المسلمين، سابغين وجوهكم وشعوركم باللون الأزرق ؛ حسرة عَلَى ما قد فات المسلمين من شيء عظيم.

أما المسلمون فما كان بهم من حاجة لبذل الجهد فى هَذَا المجال، لأنه جهد ضـــائع لا يعبر إلا عن لون معين من السياحة الذهنية، والطرافة الفكرية، أما ترتيبُ القــرآن فهــو محفوظ بحفظ الله له عَلَى غير ما ابتدعوه من نظام.

وَلاَ يعنى ذلك أن المسلمين لم يلتفتوا إلى تواريخ بعض الآيات وأزمنة نزولها، ولكنها

الثقافة لغرض لا يشبه أغراضكم بحال من الأحوال.

وهناك آخرون يقولون: إن قاعدتنا فى إعادة الوحدة الموضوعية للقرآن، هى الوحـدة الموضوعية ذاتها، بمعنى جمع الموضوع الواحد فى مكان واحد، حتى يتحـول القـرآن الكريم إلى كتاب مدرسى عَلَى نحو ما تعد عليه كتب التلاميذ فى المدراس.

وأنت خبير - وَلاَ شك - أن القرآن الكريم ليس كتابًا مدرسيًّا، وإنما هو كتاب دينـى دعوى يعالج النفوس والقلوب عَلَى نحو ما يسيطر عَلَى السلوك والعلاقات بين الناس.

وهناك من يرى أن القاعدة المثلى إنما تكون عَلَى أساس ترتيب القرآن عَلَى اعتبـار المكى والمدنى.

وهذا جميل، لكن ماذا سنفعل بالقرآن الخارج عن المكى والمدنى، أى الذى لم ينـزل فى مكة وَلاَ فى المدينة.

ألم أقل لك: إن هذه موضوعات فاشلة؟.

جُذُورٌ مَشْبُوهَةٌ فِى تُرْبَةٍ غَرِيبَةٍ

وهذه المشاريع الفاشلة تتردد اليوم عَلَى ألسنة أناس مسلمين من عربٍ وغير عـرب، وهم الذين ترتفع بها أصواتهم، وتتحرك بها أقلامهم.

وإنك تنظر إلى الواحد منهم فتجد هيأته المرسومة توحى إليك بأنه مفكر، قد ارتقـى به تفكيره إلى حد يفهم معه فى القرآن الكريم .. لا .. بل إنك لتظن - إن كنت من غيـر المتخصصين - أن الواحد من هؤلاء، قد ارتقى إلى حد زعم معه أنه قـادر عَلَـى نقـد القرآن الكريم وتقييمه، ووضع الملاحظات بالقلم الأحمر عَلَـى بعـض الأمـاكن يريـد تصويبها، ثم ينتهى إلى مجموعة اقتراحات، لو أن القرآن قد أخذ بها لصار كتابـا دينيًـا مقدسًا، ولو لم يأخذ بها لبقى منتجًا قابلاً للنقد، خاضعًا لطعنات الطاعنين فيه.

وما من يوْم يمر إلا وَتجد هؤلاء المتفيهقين، يبحثون لهم عن محفل أو جمعية أدبيـة أو ثقافية يجتمعون فيها ليؤكدوا ذواتهم، ويرددوا كلماتهم.

ولو أننا تتبعنا هؤلاء واحدًا بعد واحد، ثم تتبعناهم مجتمعين، فإننا لن نجـدهم سـوى أناس قد مسخت عقولهم مسخًا، حتى تحولوا إلى ما يشبه قطع العرائس تحركها الخيـوط

عَلَى المسرح بآثار حركة القابعين خلف الكواليس.

ونحن لا نندهش وَلاَ نفعل من هَذَا الحكم الذى حكمتُ به عَلَى هؤلاء، لأنه ليس من فراغ.

وسأضرب لك مثلاً واحدًا يغنيك عن كل مثال.

إنه ليبدو لى أنك لست غافلاً عن شخصيتين فى الغرب معروفتين فى مجال الاستشراق، إحداهما شخصية (نولدكه) وثانيتهما شخصية (جاك بيرك).

إنهما شخصيتان معروفتان، وترتيبهما فى الظهور التاريخى عَلَى نحو ما ذكرت لك.

وهاتان الشخصيتان قد كتبتا فى هَذَا المجال، أعنى مجال إعادة ترتيب القرآن الكريم، عَلَى أساس من تاريخ نزول الآيات والوحدة الموضوعية، وليس هناك من فرق بين ما كتبه هذان المستشرقان، وبين ما يردده أبناء جلدتنا، إلا أن المستشرقين كليهما لم يجرءوا عَلَى التصريح بأن القرآن مقطوع الصلة بالسماء، كما لم يجرآ عَلَى التصريح بأن القرآن غير متميز بميزات انفرد بها عما فى أيدى الناس من كتب بشرية، أو من كتب خلعت عليها ألقاب القداسة.

والحقُّ والحقَّ أقول: إن هذين المستشرقين قد بدت عليهما حمرة الخجل لعلمهما الأكيد أنهما يخالفان الحق فى أقوالهما، فلجآ إلى الإبهام فى التعبير، وإلى التعقيد فى الأداء اللغوى، إلى الحد الذى يحار معه القارئ فى استيعاب ما يريد أحدهما أن يقوله.

أما هؤلاء المقلدون فإن حمرة الخجل لم تعرف طريقها إلى وجناتهم لسبب بسيط، وهو أنهم لا يدرون ما يقولون، وَلاَ يقدرون ما يترتب عليه من آثار.

ولو كنا بصدد مناقشة هؤلاء وهؤلاء لعرضت بين يديك تفاصيل ما قالوه، لتقرأه فى ساعة تريد أن تستريح فيها بعد مجهود بذلته فى أمور جادة، لأن ما ذكروه أشبه بقصص الخيال التى تنسى الثكلى ما فقدته من أعز الأبناء.

اسْتِنْتَاجٌ لاَ يُخْطِئُكَ

ولعلك بعد ما ذكرت لك قد استيقنت أمرين:

أما أَحَدُهُمَا: فهو هذه الثقة بذلك السياج، وَهَذَا الضابط الذى يعد إطار أمان يحفظ

لاعتماد المصلحة الثقة بها إذا تسربلت به، وأعنى أنه يجب علَى المصلحة المعتمدة شرعًا أن لا تعارض القرآن الكريم فى قليل أو كثير.

وَأمَّا ثَانِيهمَا: فلعله قد اتضح لك أن أناسًا فى الغرب انعكست صورتهم علَى أناس فى الشرق أزعجهم احتماء المصلحة بالقرآن، فحاولوا أن يفصموا هذه الصلة بينهما ففشلوا، فحاولوا أن يحولوا القرآن الكريم من قداسته وينزلوه من عليائه إلى منتج بشرى هابط لأهداف يعلمونها، وأعلاها: خدمه اليهود برفع العار عنهم حيث سجل القرآن تاريخهم المشئوم وأحداثهم الفاضحة.

وإنى لأرجو بهَذَا البيان الموجز أن أكون قد أكدت لك أهمية هَذَا الضابط علَى نحو ما شرحته بين يديك [1].

---

(١) راجع نحو – جاك بيرك – إعادة قراءة القرآن – فى ترجمته العربية وهى صفحات كتبها ونشرها مع ترجمته للقرآن الكريم، ثم ألقاها محاضرات بعد ذلك.

وانظر ما كتبته أ.د. زينب عبد العزيز حول الترجمة المغلوطة التى قام بها بيرك للقرآن الكريم وقف معى حائرًا مع عبارتيها هاتين: الأولى فى صدر الكتاب كأنها التنبيه:

[إلى الذين دافعوا عن جاك بيرك بالباطل، علهم يتقون ...

وإلى الذين بيدهم تصويب الأمر بالحق، علهم يفطنون ...

﴿فَٱللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ ٱلرَّاحِمِينَ﴾ [يوسف: ٦٤]].

ثم تساءلت فى آخر بحثها:

[سؤال

إلى الذين بيدهم تصويب الأمر بالحق:

بعد كل ما استخرجناه من محاور هدم، وكل ما قدمناه من نماذج لنوعية الترجمة ومستواها، وكل ما أثبتناه من سوء نية مبيتة لتحريف القرآن وضرب الإسلام فى دعامته الأساسية المنزلة الراسخة التى يلتف حولها المسلمون وكل ما عرضناه من أمثلة للنيل من مكانة وشخص سيدنا محمد علَيْهِ صلَوات اللَّه، والنيل من كرامة المسلمين والعرب، أما زلتم تترددون فى رفض هذه الترجمة وفى إسقاط عضوية صاحبها من مجمع اللغة العربية بالقاهرة؟.

اللهم لا تعليق

سوى حسبى الله ونعم الوكيل ... حسبى الله ونعم الوكيل].

الضابط الثالث: عدم معارضة المصلحة للسنة:

وإذا كنا قد وقفنا بك طويلاً عند الضابط الثانى، فإننا لا نجد أنفسنا بحاجه إلى توضيح هَذَا الضابط الثالث، لكون الضابطين يشتركان معًا فى أن كلاً منهما وحى يوحى.

فما دام المصدر من السنة قد ثبتت صحته وثبتت دلالته، لا يجوز اعتماد المصلحة لو أنها عارضت صحيح السنة فى قليل ولا كثير.

وهذا كلام مجمع عليه بين المسلمين من اعتبر منهم المصلحة أصلاً شرعيًا، ومن لم يعتبرها كذلك عَلَى السواء.

الضابط الرابع: عدم معارضة المصلحة للقياس الصحيح:

وفى هَذَا الضباط الرابع لابد أن نعلم أن حقيقة اعتبار القياس أصلاً من أصول التشريع، إنما تقوم عَلَى أن فيه الحاق أمر من الأمور لم يظهر له حكم فى الشرع أمام المجتهد بأمر آخر منصوص عَلَى حكمه شرعًا، لاشتراكهما فى العلة اشتركًا ظاهرا.

وهذا الإلحاق عَلَى هَذَا النحو لا يخلو من اعتبار مصلحة عَلَى وجه ما.

والمصلحة إذا عارضت هَذَا القياس الظاهر تكون مخالفة لصريح الأدلة عَلَى نحو ما قدمناه فى الاعتبارين الثانى والثالث.

هذا وإنا لا نمل من تكرار القول أن المصلحة لو خالفت أو حتى خلت من مساندة دليل شرعى لها ولو عَلَى وجه عام لا يجوز اعتبارها بالإجماع دليلاً شرعيًا.

فتامل.

الضابط الخامس: عدم تفويتها مصلحة أهم منْهَا أو مساوية لها: وهذا الضابط يحتاج منا إلى إعادة النظر فى ترتيب رعاية الشرع للمصالح عَلَى نحو ما ذكرناه فى وجوب مراعاة حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، على هَذَا الترتيب الذى لا يجوز التدخل فيه.

ترجمات القرآن إلى أين؟ (وجيان لجاك بيرك) ط. دار الهداية - ط الثانية ١٤١٤ هـ - مايو ١٩٩٤م.

وهذه الأشياء الخمسة فى مراتب ثلاث كما بينا لك هى: الضــرورات، والحاجيــات، والتحسينات، فإذا وجد أمام الفقيه أمران ظهرت له فيهما مصلحة وليس فى أحدهما دليــل قطعى من كتاب أو سنة أو قياس أو إجماع، وتعين عليه أن ينظــر فيهمــا مــن حيــث المصلحة، فعليه أن يفقه أولا جانب المصلحة المعتبرة فى كل منهما ودرجته وفق الترتيب الذى ذكرناه، ولاَ يعتبر بعد هَذَا النظر مصلحة تعارض مصلحة أخرى أولى منْهَــا فــى اعتبار الشرع.

ودونك هَذَا المثالَ: هَذَا إنسان يتناول طعامه ثم تعرض له غصه تكاد تفقده حياته ولم يجد الماء، ولكنه وجد الخمرة، ولو أنه تناولها لكان بذلك قد أهدر المصلحة التى ضـــمنها الشرع له فى رعاية العقل، ولو أنه تركها لمات بغصته، ويكون بذلك قد أهدر مصلحة قد كلفه الشرع برعايتها وهى الحفاظ عَلَى النفس.

قل لى بربك ماذا يكون الموقف لو أن إنسانًا أفتى صاحب هذه الغصة بتحريم شــرب الخمر فى هذه الحال رعاية لمصلحة، وهى الحفاظ عَلَى العقل، أفَلاَ يكون آثما، حيث إنــه قد راعى مصلحة تعارضها مصلحة هى أولى منْهَا بالرعاية والمحافظة، وهــى الحفــاظ عَلَى النفس؟.

ولعل هَذَا المثالَ قد ألقى بين يديك ضوءًا كاشفًا عَلَى هَذَا الضابط الذى أردنا نختم به مجموعة الضوابط الخمسة التى تحكم المصلحة، وتحافظ عَلَى أحكامها مــن العموميــة أو العشوائية.

وما من إنسان يراعى هذه الضوابط بإخلاص المؤمن وإيمان المخلــص، إلا ويجــد نفسه - إن كان من المجتهدين - أنه يدور مع الشرع حيث دار.

وهذا ما يهدف إليه كل ذى عقل رشيد وفكر مستقيم.

المَصَالِحُ المُرْسَلَة

وقد يقول قائل: لماذا أنت مَعْنِيّ بِهَذَا الموضوع تكتبه تحت عنوان: (المصالح المرسلة)؟.

ألا يكفى ما ذكرته قبلُ من تعريف المصلحة بشكل عام، وما ذكرته أمام المجتهد من قائمة الضوابط التى تمنعه أو تعصمه من أن تزل به الأقدام، لو أنه التزم بها واستعصم بأسبابها وعوامل الأخذ بها؟

أما أنا فأقول: إن هَذَا سؤال مشروع، وكل من يسأله يكون محقًا فيما سأل، غير أن طبيعة هَذَا الموضوع - أعنى موضوع المصالح ومدى رعاية الشرع لها - طبيعة صعبة إذا أخذناه بعمومه، وامتياز المصالح المرسلة على وجه العموم، وشرعية الأخذ بها دليل على الأحكام إنما يمثل صعوبة أخرى ربما تحتاج إلى وقفة مستقلة، ولو من وجهة نظرى الشخصية على الأقل.

ومن المُحْدَثِينَ من صنع هَذَا الصنيع فى ترتيب أفكاره، حيث اختص الدكتور البوطى المصالح المرسلة ببحث خاص، بعد أن ذكر أبحاثه المتصلة بالمصالح على وجه عام [١].

مُنْطَلَقُ المُجْتَهِدِ فِيمَا لاَ دَلِيل عَلَيْهِ ظَاهِرٌ

والذى يحسن بى وبك أن نبدأ من حيث ينطلق الفقيه المجتهد فى كل مسألة لا يجد لها فى الشرع دليلاً ظاهرا.

وأقول: دليل ظاهر لأن الله عز وجل لم يخلق الإنسان سدى، وإنما خلق الإنسان ليكون مكلفا برعاية هَذَا الدين الذى يأتى إليه به نبى مرسل من الله بشرع هو مأمور بإبلاغه إليه ودعوته إلى العمل بمقتضاه.

ولما كان الإنسان على هذه الصفة وجب عليه أن يقف أمام تصرفات نفسه ليزنها بميزان الشرع، فما دل عليه دليل شرعى عمل بمقتضاه حتما.

والذى لم يدل عليه دليل شرعى وجب عليه أن يجتهد، أو أن يجتهد له من كانت له

---

(١) انظر البوطى - ضوابط - مرجع سبق ذكره.

القدرة على الاجتهاد إذا لم يكن هو من أهله.

وبهذا الاجتهاد الذى انتدب الشرع الناس إليه يستطيع المكلف أن يحقق مراد الشرع من أفعاله التى لا تشملها الأدلة الظاهرة.

فإن اجتهد المجتهد وأخطأ فله أجر، وتذهب المسألة إلى محل العفو، لأن الحق لا يتعدد.

ولو أن المجتهد اجتهد وأصاب الحق فله أجران.

ويبقى السؤال مطروحًا هنا: من أين يبدأ الفقيه المجتهد فى المسألة التى ليس لها دليل ظاهر يستنبط منه الحكم المناسب؟

وفى الجواب على هذا السؤال نقول: إن الفقيه فى هذه الحال لا بد أن ينطلق من **قاعدة كلية معروفة، وهى: أن كل أمر كلفنا الشرع بأدائه لا يخلو من منفعة تعود على المكلف فى دنياه وأخراه، أو فى إحداهما على الأقل، وكل أمر نهانا الشارع عنه وأمرنا بإغفاله وإهماله، لا يخلو عن أن يكون فيه دفع ضرر يلحق المكلف بفعله – إن فعله – فى الدنيا أو فى الآخرة، أو فيهما معا.**

قال فى البحر: [... الأصل فى المنافع الإذن، وفى المضار المنع خلافًا لبعضهم. وهذا عندنا من الأدلة فيما بعد ورود الشرع . أعنى أن الدليل السمعى دل على أن الأصل ذلك فيهما إلا مادل دليل خاص على خلافيهما] (1).

وحين يتربع الفقيه المجتهد قمة هذه القاعدة، يبدأ فى نظر الأوصاف التى تحقق المنافع للإنسان، والتى تدفع عنه المضار فى كل مسألة لا يرى لها دليلاً من الأدلة الشرعية يستخرج منه حكمها.

والفقيه المجتهد حين ينظر فى هذه الأوصاف ليستخرج الوصف المناسب، لا يخلو نظره من أن يصل به إلى أحد هذه النتائج التى يمكن لمثله أن يصل إليها بعد مقارنتها

---

(١) بدر الدين محمد بن بهادر الزركشى – البحر المحيط فى أصول الفقه – حققه د/عبدالستار أبو غدة وراجعه الشيخ عبد القادر عبد الله العانى – ط . دار الصفوة بمصر – الطبعة الثانية ١٤١٣هـ – ١٩٩٢م – جـ ٦ ص ١٢.

بمقاصد الشريعة العامة، التى يمكن له استنباطها والوقوف عليها بغاية اليسر والسهولة.

وسأعرض عليك الآن احتمالات ما يصل إليه الفقيه من نتائج، وهو يحاول أن يتناول الأوصاف المناسبة التى يرى أنها تحقق منفعة أو تدفع ضررا.

وأنت لا بد أن تكون على وعى كامل بأن ما سنعرضه عليك من احتمالات الأوصاف المناسبة، إنما هى من وجهة نظر الباحث نضبطها بمقاصد الشرع، ثم نضع إلى جوار كل احتمال منْهَا ما حكم به العلماء على هَذَا الاحتمال من القبول أو الرفض.

١ - فَأَمَّا الاحتِمَالُ الأَوَّلُ فَهُوَ: أن يرى الفقيه فى بعض الأوصاف أن من بينها وصفًا مناسبًا يحقق منفعة أو يدفع ضررًا، ثم يستنبط منه حكما يضعه إلى جواره.

ولكننا عند النظر فيما ارتآه هَذَا الفقيه، قد وجدنا أن هَذَا الوصف المناسب من وجهة نظر هَذَا المجتهد قد عارضه الشرع معارضة تامة، ولم يعتبره فى قليل ولا كثير.

ولنشرح هذا بمثال وقع فى عهد أحد تلاميذ الإمام مالك وتناقله كتاب علوم أصول الفقه من نحو الإمام الغزالى فى المستصفى وغيره (١).

سأل بعض ملوك بلاد المغرب قائلا: واقعت زوجتى فى نهار رمضان وأنا صائم فما الحكم؟.

ولقد نظر الفقيه الذى طُلب إليه أن يُفتى فى هذه الواقعة فى حال هَذَا المَلِك، فوجد أنه ثرى ولا يصلحه الكفارة بالعتق على ما رتبه الشرع، فالمال بالنسبة إليه سهل ميسر.

ثم رأى هَذَا الفقيه أن الذى يصلح أمثال هَذَا الملك بأعيانهم، هو أن يصوم الواحد منهم شهرين متتابعين مع إعادة اليوم الذى أفسد صومه.

وأنت ترى أن هَذَا الفقيه قد ظهر له وصف مناسب لِهَذَا الملك، مبنى على أن الكفارة إنما شُرِعَتْ لمجرد الزجر.

والفقهاء جميعًا قد عارضوا هذه الفتوى لا لشىء، إلا لأن الشرع قد أهمل هذا الوصف ولم يعتبر الكفارة بالصيام قد تعينت لإصلاح شخص بعينه.

---

(١) انظر الغزالى - المستصفى فى مسألة الاستصلاح - مرجع سبق ذكره.

ويستنتج من هذا أن أمثال هَذَا الوصف الذى قد يراه بعض الفقهاء مناسبا والشرع يعارضه، يجب إهماله إهمالا تاما، ويحرم فى الشرع اعتماده أصلاً أو علة لحكم يكون معلولا أو مترتبا عليه.

٢ - **وأمّا الاحتمالُ الثَّانى**: أن الفقيه حين ينظر فى الأوصاف المرتبطة بتلك الحالات التى ليس للشرع فيها دليل ظاهر، يظهر له وصف ليس فى الشرع دليل يدل عليه، ولا على الحكم الذى استنبطه منه.

وفى مثل هذه الحال يجب على الفقيه أن ينظر فى نوع الحكم ونوع الوصف، كما يجب عليه النظر فى جنسيهما.

وفى حالتنا التى معنا والتى ليس للوصف وَلاَ للحكم فيها دليل من الشرع، حين نظر الفقيه فيها وجد أنه ليس لنوعى الحكم والوصف ولجنسيهما ما يؤيدهما من الشرع.

وتلك حالة غريبة عدها كثير من الفقهاء من المسائل الافتراضية، التى لا تعدو أن تكون مجرد سياحة ذهنية.

والفقهاء يحتجون لهَذَا الذى رأوه من أن هذه حالة افتراضية، بأنه لو ثبت أن هذا الذى رآه الفقيه أمرًا واقعًا، لأدى ذلك إلى محظور لا يقبله عقل وَلاَ شرع، وهو: أن هناك فى الواقع أنواعًا من السلوك لا يتعلق بها حكم شرعى، وهَذَا أمر تنفيه الشريعة نفيا قاطعًا فالله يقول: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥] وهو يقول: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلإِنسَـٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦].

وعلى ما ارتآه هَذَا الرأى الفقهى من أن هَذَا النوع افتراضى بحت، فإنه لا يوجد لهذا النوع مثال فى الواقع، وَلاَ يجوز أن نبحث له عن مثال.

وهذا صحيح؛ لأننا إذا لم نجد للواقعة حكما بعينها، فإننا لن نعدم حكما لهذه الواقعة يشملها فى نوعها، أوفى جنسها الأعلى أو الأدنى.

ولئن كانت هذه الرؤية هى الأكثر قبولا فى العقل، إلا أننا نرى بعض الفقهاء قد ذكروا لهَذَا النوع مثالا، ذكره بعضهم فى كتبه من نحو: أن الجماعة إذا كانوا فى مخمصة وأحاطت بهم حالة الاضطرار، يجوز لهم أكل واحد منهم لإنقاذ حياتهم.

وسواء وافقنا على هَذَا المثال أو خالفنا فيه، فإنه يبقى أمامنا أن نسلم بما أجمع عليه الفقهاء، من أن هَذَا الوصف الذى اعتبره بعض الفقهاء وصفًا مناسبًا، لكى يكون علة لحكم ما، وليس فى الشرع ما يدل عليه وَلاَ على حكمه، كما أنه ليس فى الشرع ما يدل على نوعه أو جنسه، وَلاَ على نوع حكمه أو جنسه، فإن هَذَا الوصف الذى ارتآه الفقيه يعد فى الشرع أمرًا مهملاً تماما مثل النوع الأول الذى ذكرناه سلفا.

ونحن نستطيع أن نصطلح على تسمية هَذَا النوع باسم (المناسب الغريب)، أو نسميه باسم (الملائم الغريب)، أو نقول عنه إنه هو (المرسل الغريب)، أو ما شئنا من الأسماء.

لكن الذى ينبغى أن نعرفه هو أن الفقهاء وإن اختلفوا حول الاسم، فإن المسمى عندهم موضع اتفاق، إذ هم مجمعون على وجوب إهمال هَذَا الوصف إهمالا تاما، بحيث لا يجوز اعتباره علة أو سببًا لحكم يستنبط منه أو يستند إليه.

٣ - وَأَمَّا الاحتِمَالُ الثَّالِثُ: هو أن يعثر الفقيه على وصف يراه مناسبًا، ثم يستنبط منه حكما يكون هَذَا الوصف علة له أو سببًا من وجهة نظره.

وحين نعود إلى ضوابط الشرع نعرض عليها اجتهاد هَذَا الفقيه، يتبين لنا أنه ليس فى الشريعة دليل من نص أو قياس أو إجماع يدل على هَذَا الوصف بعينه، وَلاَ على الحكم المستنبط منه، غير أن هَذَا الوصف والحكم المرتبط به بينهما علاقة شرعية معتبرة فى نوعيهما أو جنسيهما، أو نوع أحدهما مع جنس الآخر.

وهذه العلاقة المعتبرة على النحو الذى قررناه تجعل هَذَا الوصف صالحًا لاستنباط حكم منه، واعتبار هَذَا الوصف نفسه طريقًا شرعيًا للاستنباط إذا خضع للضوابط التى ذكرناها سلفا، والتى ربما نعود إلى الإشارة إليها فيما بعد.

وهذا المستوى من الأوصاف الذى يتوصل إليه الفقيه المجتهد، هو ما يسميه العلماء بـ (الوصف المرسل) أو (الوصف الملائم المرسل) أو (الوصف المناسب المرسل) أو (المصلحة المرسلة) أو (الاستصلاح).

وهذا النوع بالذات وذلك المستوى بعينه هو محل النظر الذى عقدنا له هَذَا البحث.

٤ - وأَمّا الاتّجَاهُ الرَّابِعُ: فهو أن ينظر الفقيه فى الواقعة ويستخرج منْهَا وصفًا يراه

مناسبًا من وجهة نظره، فيستنبط منه حكما يجعل الوصف علة له.

فإذا نظرنا فى ملاءمة الوصف للحكم من حيث الاعتبار الشرعى، فإننا لا نجد فى الجنس علاقة بين جنسى الوصف والحكم، كما أننا لا نجد علاقة مؤثرة بين نوع أحدهما وجنس الآخر.

لكننا مع ذلك ربما نعثر على حالة مشابهة قد اعتبرها الشرع، ووضع لها حكما.

ونحن فى هذه الحال يمكن أن ننقل الحكم من الحالة المشابهة فى الوصف الذى له اعتبار شرعى، إلى هذه الحالة التى نحن بصددها على طريق القياس، وإن كانت العلاقة بين الجنسين غير معتبرة شرعا.

وهذه الحالة يمكن أن نسميها بـ (الوصف الملائم).

ولنذكر لذلك مثلاً توضيحيا فنقول: إن المرء لو كان ثريا وله وارث، فاستعجل الوارث الميراث وقتل مُوَرِّثَه، فإنه فى هذه الحال يُمْنَعُ من الميراث بنص شرعى حيث قال ﷺ: " لا يرث القاتل ".

وهذه الحالة يمكن أن تدخل تحت جنس عام وهو: استعجال الحصول على المنفعة.

ومنع القاتل من الميراث جنسه العام: أن الذى يستعجل المنفعة يُحْرَمُ منْهَا.

وواضح أنه لا علاقة بين الجنسين، ذلك أننا نستعجل المصالح والمنافع وَلاَ نُحْرَمُ منْهَا فى كثير من الأحيان.

فأنا فى الزروع والثمار أستعجل المنفعة عند بُدُوِّ الثمرة، والشرع يبيح لى أن أبيعها على أساس من الخَرْصِ أو التقدير.

وأنا فى السَّلَم أستطيع أن أشترى موصوفا فى الذمة، وأدفع ثمنه مقدما لينتفع البائع بالثمن، وأنتفع أنا بفارق السعر، وهكذا ....

وهذا الوصف المناسب عند الفقيه.

وهذا الحكم الذى اعتبره الفقيه علة لِهَذَا الوصف، إذا لم يكن بين جنسيهما علاقة، وَلاَ بين نوع أحدهما وجنس الآخر، وتوجد علاقة ملائمة بين نوع هذه الحال التى رآها الفقيه ونوع حالة أخرى معتبرة شرعا، يمكن اعتبار هذه الحالة الأولى، ونقل الحكم الشرعى من

الحالة الثانية إليها لمجرد هذا التشابه بين الحالتين.

وفى المثال الذى ذكرناه، وهو مثال حرمان القاتل من الميراث، يمكن أن نقيس عليه حالة الرجل يطلق زوجته فى مرض موته لحرمانها من الميراث، بجامع ما بينهما من ارتكاب الفعل المحرم للغرض الفاسد.

٥ – وقد ينظر الفقيه فى واقعة معينة، فيظهر له منها وصف يجده مناسبًا ليكون مصلحة للمُكَلَّف، وهو فى الوقت نفسه مناسب لاستنباط حكم منه يكون هَذَا الوصف علة له.

ثم يلتفت هَذَا الفقيه المجتهد إلى الشريعة ليعلم موقفها من هَذَا النوع من الارتباط بين الوصف والحكم، فيجد الشريعة قد نصت على هَذَا الارتباط بدليل من أدلتها، أو يجد أن الإجماع قد انعقد عليه.

فالفقيه فى هذه الحالة ليس أمامه من مناص، إلا أن يستسلم لِهَذَا الدليل الشرعى، دون احتياج منه إلى تعميق الفهم فى المصلحة التى تعود على المُكَلَّفِ من هَذَا الحكم، إذ قضية أن الحكم يعود بالنفع أو بدفع الضرر عن المُكَلَّفِ لا يرتاب فيها أحد.

ومن أمثلة هَذَا النوع الصِّغَرُ بالنسبة لولاية المال.

فقد ثبت بنص الكتاب وبإجماع المسلمين تأثير الأول منهما فى الثانى.

ومن هذه الأمثلة: السرقة بالنسبة لقطع اليد.

ومن هذه الأمثلة كذلك: حاجة القادمين من سفر إلى لحوم الأضاحى، حيث يترتب على هذه الحاجة الحكم بمنع ادخارها .. إلى غير ذلك من الأمثلة الواضحة التى تدل على أوصاف ثبت بالشرع عليتها فى الأحكام.

وأنت إذا تأملت فى كل ما ذكرناه، فإنه لا يخفى عليك بعد هَذَا التأمل أن من بين هذه الأقسام وتلك الأنواع، ما نعرفه بالمصالح المرسلة التى هى موضوعنا فى هَذَا البحث.

تَحْقِيقُ مَعْنَى الْمَصَالِحِ الْمُرْسَلَةِ

ولنعد إلى المصالح المرسلة فننظر فيها بخصوصها بعد أن امتازت أمامنا من المصالح الشرعية على عمومها.

وبادئ ذى بدء نقول: إن هذا الموضوع الذى نحن بصدد البحث فيه، لا يعنون له بعنوان واحد اتفق العلماء على استعماله ؛ إذ قد يُعَبّرُ عنه بعضهم بـ (المصالح المرسلة) – وهو المشهور – وقد يعبر عنه بـ (الاستصلاح)، كما يعبر عنه بعضهم بـ (الاستدلال).

وهذه الألفاظ المتعددة وإن كانت تطلق على معنى واحد، وعلى مراد بعينه، فإن كل تعبير من هذه التعبيرات له ظلال وله إيحاءات، يمتاز بها عن غيره من قسيميه اللذين يشاركانه فى الدلالة على نفس المراد الذى يدل عليه اللفظ الأول.

وأنا أريد أن أشير إلى هذه الظلال لتتضح إليك وهى تعرب عن نفسها بغاية الجلاء.

فأنت حين تطلق على هَذَا المعنى اسم (المصلحة المرسلة) أو (المناسب المرسل)، فأنت إنما تريد من وراء استعمالك لِهَذَا اللفظ جانب المصلحة المترتبة عليه.

وأنت حين تطلق على هَذَا المعنى اسم (الاستصلاح) فأنت إنما تريد من وراء استعمالك لِهَذَا اللفظ جانب الوصف المناسب الذى يستوجب ترتيب الحكم عليه تحقيق تلك المصلحة.

وأنت حين تطلق على هَذَا المعنى اسم (الاستدلال) فأنت إنما تريد من وراء استعمالك لِهَذَا اللفظ بناء الحكم على الوصف المناسب أو المصلحة، أى الحكم المصدرى، وهو واضح بمجرد التأمل فى لفظة (الاستدلال).

وبعد هَذَا البيان الموجز نقول: إننا سنستعمل المعنى المشهور الذى هو: (الوصف المناسب) أو (المصالح المرسلة).

ولسنا بحاجة الآن بعد ما ذكرناه سلفًا إلى أن نتعرض لتعريف هذه الكلمة تعريفًا لغويا، حيث قد أشبعنا الحديث عن هَذَا التعريف اللغوى فيما مضى، وليس أمامنا الآن إلا أن نتعرض للمعنى الذى يريده العلماء المتخصصون حين يستعلمون كلمة (المصالح المرسلة) أو (المناسب المرسل).

الْمَعْنَى الاصْطِلَاحِى لِلْمَصَالِحِ الْمُرْسَلَةِ

هذا وإن العلماء قد اصطلحوا على تعريف (المصالح المرسلة) بأنها هى: (كل منفعة داخلة فى مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء).

شَرْحُ هَذَا التَّعْرِيفِ

وما دمنا قد ذكرنا هَذَا التعريف بين يديك، فإنه يجب علينا أن نعود فنتأمل هَذَا التعريف من جديد، كى يزيدنا هَذَا التأمل وعيًا به وقدرة على استيعابه.

ففى هَذَا التعريف هَذَا القيد: (كل منفعة داخلة فى مقاصد الشارع).

والمقصود بـ – القيد – كلمة (داخلة فى مقاصد الشارع)، إذ إن ما ذكر قبلها من قولنا: (كل منفعة) إنما يمثل هَذَا الجنس العام الذى يندرج تحته أنواع خاصة، يتحدد المراد منْهَا بواسطة هذه القيود التى تذكر بعده، فَتُخَرِّجُ من دلالته على معناه كل أمر لا نريد استبقاءه معنا.

وعلى ذلك فإن كلمة: (داخلة فى مقاصد الشارع) إنما تمثل القيد الأول الذى يُخْرِجُ به كل منفعة لا تدخل فى مقاصد الشارع، وإنما يتوهم الفقيه أو يظن أنها مصلحة، وأنها صالحة بأن تكون علة لحكم شرعى.

والمصلحة الموهومة التى لا تدخل فى مقاصد الشارع، تطلق على نوعين من تلك المصالح المظنونة هما: هذه المصلحة التى يتوهمها الفقيه ويعارضها الشارع معارضة تامة، على نحو ما بيناه سلفًا بمثال المَلِكِ الذى واقع زوجته فى نهار رمضان، وما ظنه بعض فقهاء المالكية من الوصف المناسب للحكم الأنفع له، وهذه المصالح التى يتوهمها الفقيه أيضًا وليس بينها وبين الحكم المستنبط منْهَا علاقة، لا فى نوعيهما، وَلاَ فى جنسيهما، وَلاَ فى نوع أحدهما مع جنس الآخر، بحيث لا نجد للشرع لاتصال هَذَا الحكم بِهَذَا الوصف الذى ظنه الفقيه مناسبًا له أى اعتبار يذكر، ولما كان الشرع راعيًا لسلوك المكلفين، فإننا نقول بغاية الاطمئنان: إنه إذا لم تكن هناك علاقة شرعية بين الوصف المظنون، والحكم الذى ظنه الفقيه معلولا لِهَذَا الوصف المظنون علاقة على جميع المستويات، فإنه يكون فى حكم الذى عارضه الشرع، إذ الإنسان لم يترك سدى ولم يخلق عبثًا على نحو ما رأيت.

ومن القيود التى ذكرت فى التعريف، لكى تُخْرِجَ منه ما ليس مرادًا من دلالة اللفظ العام المذكور أولاً قولنا: (دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار) . فإن هَذَا القيد يخرج به عدة أمور:

أولها: كل منفعة يراها الفقيه، وهى منصوص على ارتباطها بحكمها نصًا فى الكتاب أو السنة أو القياس على منصوص على حكمه.

وثانيها: كل منفعة يراها الفقيه، وقد ثبت الإجماع على ارتباطها بحكمها، إذ الإجماع دليل شرعى معتبر لدى جمهور الأمة.

وثالثها: هذه المنفعة التى لا تخفى على فقيه، لكنها ضمن منافع مساوية لها، وقد وكل للإمام انتقاء المناسب منها للحكم الذى يريد أن يربطه بها، إذ للإمام أن يتصرف بإذن الشرع له فينتقى ما هو مناسب للأمة كتصرفه فى العطاءات، واتباعه المصلحة فى قدر التعزيرات وأنواعها، وتخيره بين استرقاق الأسرى وقتلهم وافتدائهم بالمال والمن عليهم ؛ ذلك لأن ما يملكه الأئمة من خيار فى ذلك واقع ضمن دائرة ما نص عليه الشرع بواسطة الكتاب أو السنة.

ولقد التفت الإمام الغزالى إلى تفويض الشرع للأئمة فى انتخاب الحكم فى نحو ما ذكرناه من مسائل.

قال فى شفاء الغليل: [والمختلفون من العلماء فى اتباع المصالح، لم يختلفوا فى اتباع الولاة المصالح فى أمثال ذلك وقد أنيطت بهم نصًا وإجماعًا، وحكم فى تفصيلها اجتهادهم][(١)].

ورابعها: أنه خرج بهذا القيد الذى نحن بصدده وهو: [دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار].

كل واقعة يظهر منها للفقيه مصلحتان متعارضتان، كل واحدة منهما دليل من الشرع يؤيدها بانفرادها، فعندما اجتمعتا فى موقف واحد تحير الفقيه فى الموقف الذى يختاره منهما.

والمثال الذى ذكره الإمام الغزالى وتناقله من بعده الكثيرون، هو: افتراض أن عدوًا من الأعداء أغار على بلد مسلم، فلما أراد المسلمون أن يردوه عن بلادهم، وأحس هو بالهزيمة تلاحقه، اتخذ له ساترًا ودرعًا بشريا من المسلمين يتترس به حتى لا يتمكن

---

(١) شفاء الغليل- ص ١٨٢ من مخطوطته فى مكتبة الأزهر.

يتترس المسلمون المجاهدون من الوصول إليه.

والسؤال أمام هذه الواقعة هو: ما الذى يجب على المجاهدين أن يفعلوه، هل يقتلوا هذا الدرع البشرى من المسلمين ليتمكنوا من الوصول إلى العدو، أم يحافظوا على إخوانهم من المسلمين ويضحوا ببلادهم وكرامتهم اللذين سينال منهما العدو؟.

ولقد أوضح من استدلوا بهَذا المثال وتلك الواقعة: أن كل احتمال من هذين الاحتمالين بإزائه نص يتخذ منه حكم.

فإذا أراد المجاهدون قتل أفراد هَذا الدرع البشرى من المسلمين وجدوا أمامهم عموم النص القائل: " كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه ".

ولو أن المسلمين تركوا هَذا الدرع حفاظًا على نفوس إخوانهم من المسلمين وأعطوا للعدو فسحة ينال منهم ومن أرضهم ودينهم، وجدوا فى وجوههم النصوص التى تأمرهم بالجهاد.

ومن النصوص التى ترد فى هَذا الموضوع ولها أكثر من اعتبار ومحمل، قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ يُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ فَٱسْتَبْشِرُوا۟ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١١١].

وحين وقف العلماء أمام هَذا النص يتأملون منه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ﴾ وجدوا أن كلمة ﴿أَنفُسَهُمْ﴾ يمكن أن تعود على الأفراد واحدًا واحدًا، بحيث لو قلنا: إن الله قد اشترى من كل إنسان نفسه لكان هَذا المعنى مستقيما يمكن أن يفهم من هَذا النص الكريم.

وعلى هَذا التأويل نقول: إن المكلف بهذه الآية هو كل فرد فرد، فلا يجوز التضحية بنفوس بعض المسلمين يتترس بهم العدو.

كما أن العلماء حين تأملوا كلمة " أَنفُسَهُمْ " وجدوا أنها يمكن أن تطلق ويخاطب بها المجتمع المسلم دفعة واحدة.

وعلى هَذا التأويل يجوز أن نضحى بنفوس المسلمين الذين اتخذهم العدو درعًا بشريا

من أجل الحفاظ على الوطن المسلم، ومن يعيشون عليه من المسلمين، والدين الإسلامى الذى ينظم الله به حياتهم.

وعلى جميع الأحوال، فإن هذا المثال الذى يشكل وجهتى نظر متعارضتين لكل منهما دليله الخاص، لا يجوز أن تحكمه المصالح المرسلة، وإنما المجال فيه إنما هو للترجيح بين الأدلة، وهو مجال آخر غير ما نحن بصدده.

وخامسها: أنه يخرج بهذا القيد كل مصلحة عارضها نص أو قياس صحيح أو إجماع، فإن هذه المصلحة التى عورضت على هذا النحو مصلحة غير معتبرة شرعًا بإجماع جميع الفقهاء إلا مَنْ لا يعتبر خلافه.

وقد يقول قائل: لماذا لا نعتبر هذه المصلحة التى عورضت بدليل أو قياس صحيح من باب الأدلة التى تخصص العام؟.

وهذا القول لا يجوز الأخذ به، فإن المصالح المرسلة لا تقوى على تخصيص الأدلة القطعية التى يؤخذ منها الأحكام لتنصب مباشرة على الوقائع أو يقاس عليها، إذ إن المصالح المرسلة نفسها لا تقوم إلا على أساس من هذه الأدلة التى هى النص أو القياس.

وبعدُ: فإننا بعد هذه الأشياء التى ذكرناها ونحن نحلل تعريف المصلحة المرسلة من ذكر الجنس العام، والقيود المخصصة لهذا العموم والتى تنحى عنه ما لا يجوز اندراجه تحته من المعانى والوقائع والأحكام، إننا بعد هذا الذى ذكرناه نكون قد أوضحنا حقيقة المصلحة بين يديك بما يزيل عنها كل غموض.

فلننتقل عن هذا الموضوع إذا إلى موضوع آخر من تلك الموضوعات التى نريد أن نوضحها ونحن نتحدث عن المصالح المرسلة.

الاستصلاحُ وموقفُ العُلماءِ منهُ

وبعد أن تحدثنا حول تعريف المصالح المرسلة، ننتقل بك إلى الحديث عن موقف العلماء من اعتبار هذه المصالح المرسلة دليلاً شرعيًا، بمعنى أن هذا الوصف الذى يعتبره المكلف أو الفقيه يحقق مصلحة هل يمكن أن يعتبر علة لحكم شرعى أم لا؟.

وهذا الموضوع الذى نحن بصدده الآن هو مناط هذه التسمية المعبرة عنه وهى

(الاستصلاح).

أ - **مَوْقِفُ الصَّحَابَةِ**: ولنبدأ هذه المسيرة بموقف الصحابة رضوان الله عليهم من الأخذ بالمصالح المرسل واعتبارها دليلاً شرعيًا.

ولقد تأمل العلماء الباحثون فى مواقف الصحابة رضوان الله عليهم، فوجدوا أن الصحابة إذا ما قابلتهم واقعة ظهر لهم منها وصف ملائم - وهو يصلح كى يكون علة لحكم شرعى لم يظهر من الشرع أنه اعتبره أو أهمله، وهو موافق لمقاصد الشريعة العامة - اعتبروه دليلاً شرعيا.

وذهب هؤلاء العلماء والباحثون يضربون لذلك الأمثال مما نقله المحدثون والفقهاء من صنيع الصحابة رضوان الله عليهم متصلاً بهذا الموضوع.

وكان أول ما ذكره الشاطبى من هذه الأمثلة مسألة جمع القرآن فى عهد الصحابة الأجلاء، سواء فى ذلك ما كان منه فى عهد أبى بكر الصديق رضِىَ اللَّهُ عَنْهُ، أو ما كان منه فى عهد الخليفة الراشد عثمان بن عفان رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ.

ومسألة جمع القرآن على كل حال قد ثبتت بالنقل الصحيح عند البخارى وغيره من الرواة.

ومسألة جمع القرآن فى جميع التقديرات قد حدثت على نحو ما حدثت دون أن يكون لها نص مؤيد أو معارض، مما حدى ببعض العلماء أن يقول: إن المستند الشرعى الوحيد لها هو ماراه أبو بكر وعمر وزيد بن ثابت، والصحابة من بعدهم من هذه المصلحة التى استوجبت جمع القرآن حفاظًا عليه، بعد المعارك التى استحرت بالقراء خاصة معركة اليمامة.

ثم هذه المصلحة التى تراءت لعثمان وغيره من المسلمين فى أن يحمل الناس على المصحف الإمام كى يحسم الخلاف، ويقضى على الجدل الذى حمى وطيسه فى الأقاليم المفتوحة.

ونحن وإن سلمنا لأصحاب هذا الرأى ما ذهبوا إليه من أن الصحابة قد جمعوا القرآن وجوبًا، مستندين فى هذا الحكم إلى المصلحة التى رأوها صالحة لكى تكون علة لهذا

الحكم، إننا إن وافقنا أصحاب هَذَا الاتجاه على ما ساروا إليه، فإننا لا نستطيع أن نهمل وجهة نظر أخرى مقابلة لهذه النظرة مقابلة التضاد، وهي: أن ما فعله الصحابة من جمع القرآن إنما كان مستندهم فيه القياس على ما فعله الرسول ﷺ من أمر كتاب الوحي أن يكتبوا الآيات بعيد نزولها بإملائه وإشرافه وتوجيهه المباشر.

ولئن كان هَذَا المثالُ الذى ذكره البعض، لم يحسم قضية أخذ الصحابة بمبدأ المصالح المرسلة واعتمادها دليلاً شرعيا، فإن هَذَا المثال لم يكن هو المثال الوحيد الذى استشهد به من يقولون: بأن المصالح المرسلة كانت عند الصحابة دليلاً شرعيًا معتمدا.

والمثال الثانى الذى يتمسك به أولئك النفر الذين يرون أن الصحابة أخذوا بالمصالح المرسلة واعتبروها دليلاً شرعيا، وما وقع من أبى بكر الصديق الخليفة الأول رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين عهد بالخلافة من بعده إلى عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فى خطاب العهد الذى سطره بأسلوب يدل دلالة واضحة على ما يريده أصحاب هَذَا الاتجاه منه.

وإليك نص هَذَا الخطاب: [بسم الله الرحمن الرحيم.

هذا ما عهد به أبو بكر خليفة محمد رسول الله ﷺ عند آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة فى الحال التى يؤمن فيها الكافر ويتقى الفاجر . إنى استعملت عليكم عمر بن الخطاب، فإن بر وعدل، فذلك علمى به ورأيى فيه، وإن جار وبدّل، فلاَ علم لى بالغيب والخير أردت ولكل امرئ ما اكتسب] [(١)].

وأنت إذا تأملت معى هَذَا الخطاب الشهير فى التاريخ باسم خطاب العهد، فستعلم علم اليقين أن هذَا الخطاب دليل واضح ومعبر أكيد عن خطوة اتخذها أبو بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وليس لها فى عهد المبعث نظير يقاس عليه، وهى فى نفس الوقت لا تستند إلى نص شرعى من كتاب أو سنة، فالنبى ﷺ لم يعهد لأحد من بعده بالخلافة، على خلاف ما يقوله الشيعة وليس لرأيهم مستند صحيح، كما أنه لا يوجد فى نصوص الشرع دليل قطعى، لا .. ولاَ حتى ظنى يفيد أن الإمام من حقه أن يعهد لمن بعده، ولاَ يفيد أن الإمام ممنوع من مثل هَذَا العهد.

---

(١) راجع نحو البداية لابن كثير.

فى هَذَا الإطار التشريعى عهد أبو بكر الصديق لعمر بن الخطاب رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

فماذا عسى أن يكون حظ هَذَا الفعل من التصنيف ضمن المنظومة التشريعية؟.

يقول أصحاب الرأى الذى يميل إلى أن الصحابة يأخذون بالمصالح المرسلة: إنه ليس أمامنا من مخرج إلا أن نقول: إن الصحابة رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ قد أعملوا الوصف المناسب علة شرعية فى الحكم الذى يمكن أن يستنبط منه.

وهو كلام لا يحتمل الاعتراض عليه إلا بضرب من التعسف.

ومن الأمثلة الدالة على أن الصحابة قد اعتمدوا المصالح المرسلة، ما أكد عليه الإمام الشاطبى من تضمين الصحابة للصناع، على معنى أن الصانع يأخذ المواد الخام أو ما يباح له منْهَا مما تحتاجه صنعته فى الغرض المكلف به، ثم يعمل فيها عمله.

فإذا ادعى هَذَا الصانع أن هذه المواد الخام تَلَفَتْ منه أو سرقت، فهل يجوز تضمينه أم لا؟.

ونحن إذا تأملنا فى عصر المبعث فإننا لا نجد نصًا، وَلاَ حتى واقعة يقاس عليها تنتهى بنا إلى القول بالتضمين وأنه جائز.

وبعد عصر المبعث ظهر لبعض الصحابة رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أن المصلحة فى تضمينهم ما يتلف تحت أيديهم أو يدعون أنه قد سرق منهم.

ولقد رأى الصحابة رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أن الصناع مع اتساع رقعة العمران تحت سيطرة الدولة الإسلامية، قد أصبح الكثير منهم مستور الحال فى صنعته، كما أنه قد أصبح الكثير منهم مستور الحال فى عدالته وأمانته وذمته.

والناس مع هذه الجهالة إذا لم يضمن الصانع أحد رجلين: فهم إما أن يعزفوا عن الصناعة بالكلية فتتخلف الحرف لعدم طلب الناس لها، أو يتعود الصناع الكذب واصطناع الحيل للإضرار بالناس.

ومن أجل هَذَا كله كان لا بد من تضمين الصناع حفاظًا على مصلحة الطرفين.

وهذا الحكم الملائم للوصف الذى اعتبرناه علة له، قد قال به من الصحابة على رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ.

وقد روى الشافعي رحمه الله هَذَا القول عنه بسنده، ولكنه لم يطمئن إلى ثبوت ذلك عنه رضى الله عنه ولا عن غيره.

قال في الأم: [وقد يروى من وجه لا يثبت أهل الحديث مثله أن على بن أبى طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ضمن الغسال والصباغ وقال لا يصلح الناس إلا ذاك، أخبرنا بذلك إبراهيم بن أبى يحيى عن جعفر بن محمد عن أبيه أن عليا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال ذلك.

ويروى عن عمر - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - تضمين بعض الصناع من وجه أضعف من هذا، ولم نعلم واحدًا منهما يَثْبُتْ.

وقد روى عن على بن أبى طالب - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أنه كان لا يضمن أحدًا من الأُجَرَاء، من وجه لا يثبت مثله] (١).

ولقد عقب الدكتور البوطى على هَذَا المثال بقوله: والذى نحن بصدده الآن إنما هو نقل نماذج عن موقف الصحابة من الاستصلاح، دون التعرض لتقويم مذاهبهم في ذلك وذكر موقف الأئمة مِنْهَا (٢).

وأقول: إن هذه الأمثلة ما ذكرناه مِنْهَا وما سنذكره، لو صحت ولم يمكن الرجوع بها إلى نص أو قياس، لكانت دليلاً على أن الصحابة يعتمدون المصالح المرسلة دليلاً شرعيا.

ومن الأمثلة التى ساقها العلماء يستشهدون بها على أن الصحابة آخذون بالمصالح المرسلة في مجال الاستدلال، ما حدث أيام عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن جماعة من اليمن اجتمعوا على قتل رجل ظلما.

وحين عرضت القضية على عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نظر فيها، فوجد أن القتيل معصوم بالإسلام، وهو غير مهدر الدم لسبب من الأسباب التى تبيح دم المسلم، ووجد في نفس الوقت أن جماعة قد تمالأوا على قتله، وليس في الشرع نص يبيح أو يعارض قتل الجماعة بالواحد، غير أن المصلحة تقضى أن يقتص من الجماعة لقتلهم هَذَا الواحد الذى عصم الإسلام دمه، إذ لو لم يقتص منهم لضاع دم القتيل هدرًا، هَذَا من جهة،

---

(١) الأم للشافعي: جـ ٧ - ص ٨٨، وانظر الشاطبى - الاعتصام - جـ ٢ - ص ٢٩٢.

(٢) انظر البوطى - ضوابط ص ٣١١.

ومن جهة أخرى أننا لو لم نقتص من هذه الجماعة لقتلهم الواحد، لكنا قد فتحنا بابًا واسعًا من الحيل الضارة إذ بإمكان من يريد أن يقتل مؤمنا عمدًا ولا يقتص منه، أن يذهب إليه في جماعة من أصدقائه أو أقربائه فيقتلونه جميعا.

ومن أجل رفع هَذَا الضرر وتحصيل المنفعة للمسلمين لتحصين دمائهم وتوفير الأمن لهم، رأى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن يقتل الجماعة بالواحد في دقة حازمة وحزم دقيق، حيث قال معبرًا عن ذلك الحكم الذى استنبطه: " لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلهم جميعًا به ".

وهذا المثل ناضح بالدقة والإفهام على أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إنما استدل على حكمه بالمصلحة المرسلة التى لم يعارضها دليل من الشرع على نحو ما حاول البعض أن يشوش على الإسلام به.

ولثبوت هذه الواقعة، ولدقة الاستدلال بالمصالح المرسلة على الحكم فيها، أخذ بِهَذَا الحكم كثير من الفقهاء منهم: الإمام الشافعى [1].

وآخر ما نريد أن نذكره من هذه الأمثلة ما حدث فى عهد عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن الصحابة قد اجتمعوا على أن شارب الخمر يحد بثمانين جلدة.

والذى ألجأهم إلى هَذَا هو ما ظهر لهم من استهانة بعض الناس بِهَذَا الحد الطفيف الذى كان يردع الناس فى عصر المبعث؛ لضعف الضمائر وخراب الذمم، والاستهانة بالوضع الاجتماعى الذى يخدشه الضرب مهما كان قليل العدد.

ولما كانت هذه الظاهرة قد أبانت عن نفسها بغاية الجلاء، رأى الصحابة رِضْوَانُ اللَّه عَلَيْهِمْ أن يكثفوا عدد الضربات الموجعة معتمدين على أنه: " من لم يردعه حياؤه تردعه العصى بضرباتها الموجعة ".

ومن مصلحة المجتمع والأفراد جميعًا أن يرتدع الأفراد والجماعات عن شرب ما يسكر أو يستر العقل.

وقد يرغب بعض المشوشين على الإسلام وعلى مجتمع الصحابة أن يشوشوا على عقول المسلمين اليوم أو ينتهزوا لأنفسهم فرصة للخروج من ربقة الإسلام فيقولون: هكذا

---

(١) انظر الأم جـ ٦ – ص ٢١.

فى عهد الصحابة نبذ المسلمون الأوائل النصوص خاصة، والأدلة الشرعية على وجه العموم خلف ظهورهم، بدليل أن عمر بن الخطاب رضىَ اللَّهُ عَنْهُ قد ترك الأخذ بالحد الشرعى الثابت فى عهد الرسول ﷺ وهو أربعين جلدة لشارب الخمر.

وهذا كلام إلى التشويش أقرب، وطريقة عرضه بمنهج التهويش أليق، إذ لم يكن هناك دليل صحيح النسبة إلى رسول الله ﷺ يفيد أن رسول الله ﷺ قد حدد حد شارب الخمر، وإنما الثابت خلافه، إذ إن رسول الله ﷺ كان الصحابة يأتُون إليه بشارب الخمر، فيأمر بضربه بالنعال والجريد، وأن يحثو الناسُ الترابَ عليه تعزيرًا له وزجرا.

هذا ما عرفه العلماء وفهموه، وأشار إليه جهابذتهم.

قال الإمام الغزالى فى شفاء الغليل: [لم يُحَدَّ للشرب مقدار فى الشرع، بل أُتى النبى ﷺ بشارب، فأمر حتى ضُرب بالنعال وأطراف الثياب، وحثى عليه التراب، فلما آل الأمر إلى أبى بكر، وقدر ذلك بأربعين ورآه قريبًا مما كان يأمر به النبى ﷺ، وحكم بذلك عمر مدة، ثم توالت عليه الكتب من أطراف البلاد بتتابع الناس فى الفساد وشرب الخمر واستحقار هَذَا القدر من الزجر، فجرى ما جرى فى معرض الاستصلاح تحقيقًا لزجر الفساق] (١).

ب - الاستصلاح فى مرآة الخلف

وبعد أن فرغنا من الكلام عن الاستصلاح عند الصحابة أو فى عصرهم، نحب الآن أن نتعرض للاستصلاح فى عصر التابعين.

ولا بد أولاً أن نذكرك بأمرين:

أما أحدهما: فهو أننا نريد بالاستصلاح: أنه هو اعتبار المصلحة دليلاً شرعيا.

وأمّا ثانيهما: فهو أننا نريد بالخلف هؤلاء الذين جاءوا بعد الصحابة، وليس لواحد منهم صحبة مع رسول الله ﷺ.

---

(١) الغزالى - شفاء الغليل ص ١٨٩.
(وقد ذهب مالك وأبو حنيفة وأحمد والأوزاعى والثورى).

وبعد هَذَا البيان نقول: إن الاستصلاح قد ظهر لاعتباره بعض الشواهد من خلال مسائل تناثرت في بطون أمهات الكتب، ومن خلال أقوال وأحكام ربما تكون قد تبعثرت على أقلام بعض الكاتبين القدامى على غير نظام معهود تحكمه فنون الكتابة وتخصصات الفنون.

ولقد رصد الأستاذ البوطي بعض هذه الأمثلة التقطها من أمهات الكتب من نحو: (الطبقات لابن سعد في جزأيه الخامس والسادس) و (تاريخ ابن عساكر في جزئه الثاني) و(ميزان الاعتدال للذهبي في جزئه الأول عند ترجمة يحيى بن سعيد القطان) و(المبسوط للسرخسي في جزئه الثالث) و(الأم للشافعي في جزئه السابع) و(المهذب في جزأيه الأول والثاني).

وفيما رصده الأستاذ البوطي أمثلة دالة على أن بعض التابعين على الأقل، قد اعتبر المصلحة دليلاً شرعيًا إذا توفرت لها عوامل اعتبارها دليلاً شرعيا.

ومما ذكره أن عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في أيام ولايته قد رد على بعض الناس أموالهم وممتلكاتهم، التي اعتقد أن أمراء بني أمية من قبله قد ظلموا فيها وجاروا.

ولقد رأى الخليفة العادل أنه لا بد من رد هذه المظالم.

وما كان لمثله أن يحقق في الأمر بحيث يطلب على كل مظلمة – مدعاة – البينة التي تثبت حق المدعي فيما ادعاه، لأن مثل هَذَا التحقيق يستغرق وقتًا طويلا، ربما يضيق مع هَذَا الوقت إمكانية تحقيق هذه الآمال.

ومن أجل ذلك فقد قام برد المظالم بمجرد الظن الراجح عنده اعتمادًا على المشهور على ألسنة الناس، من أن أمراء بني أمية أو بعضهم على الأقل قد ارتكب بعض المخالفات.

والناظر في النصوص الإسلامية من جهة، وواقع عصر المبعث من جهة أخرى، لم يجد فيهما ولا في واحد منهما ما يمكن القياس عليه أو اعتماده دليلاً شرعيًا يساعد ويؤازر الواقعة التي نحن بصددها، وهي رد المظالم لمن يدعونها على غير بينة.

ولم يكن أمامنا إلا أن نقول: إن الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد

جنح إلى اعتبار هذه المصلحة واتخاذها دليلاً شرعياً، حيث لا مناص أمامه فى ذلك.

والوقائع المنسوبة إليه فى هذا المجال كثيرة.

فهو الذى رأى أن طريق السفر من بقعة إلى أخرى فى الرقعة الإسلامية قد طال، ومع طوله تكثر حاجات المسافرين والسالكين له إلى الطعام والشراب والراحة، خاصة أولئك الذين يعتزمون الرحيل إلى الأماكن المقدسة للنسك أو التجارة.

وهذا الاستشعار من الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز رضى اللَّهُ عنهُ، قد حمله على إنشاء استراحات على طول الطريق يستخدمها المسافرون، وينفق عليها هو من بيت مال المسلمين.

وهذا العمل ليس له دليل من الشرع، لا من خلال النصوص، ولاّ من خلال الوقائع التى يقاس عليها.

ومما صدر عن الخليفة الراشد كذلك هذا المرسوم الرياسى إلى والى مكة بمقتضاه يجب أن يمنع أهل مكة من تشييد المبانى فى منى وحيازتها، حرصًا على راحة الحجيج من أن تزاحمهم هذه المبانى المحازة، فتضيق عليهم البقعة التى يقيمون فيها.

ويرحم الله الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز رضىَ اللَّهُ عنهُ.

ومن هذه الأمثلة التى يرصدها اليوطى وفيها دليل على أن الخلف أو بعضهم على الأقل قد أخذ بمبدأ الاستصلاح، ما حدث من جمع الحديث والتحقيق فى الأساليب التى تعينهم على تمييز الحديث صحيح النسبة إلى رسول الله ﷺ من غيره.

وهذا عمل يحتاج الباحثون معه إلى دراسة أحوال الرجال من حيث العدالة والضبط.

والبحث فى العدالة يقتضى الكلام فى أحوال الرجال الدينية والحديث عنهم بما يحبون وما يكرهون.

وهذا التوجه قد بدأ فجًا فى أول الأمر، ثم انتهى بعد ذلك إلى أن أصبح أمرًا مستقرًا يحتوى علوما لها قواعد وأصول ولها تقديرها فى أعين العلماء الباحثين.

ومما رصده صاحب الضوابط ما نقله السرخسى فيما نقله عن ابن أبى ليلى القاضى الشهير، من أمور ألزم نفسه بها فى موضوع الشهادات مثلا.

ذلك أن ابن أبى ليلى قد رأى معاقبة الشاهدَين فى موضوع واحد، إذا اختلفت شهادتهما بالإضافة إلى رد هذه الشهادة من كليهما.

ومسألة معاقبة الشاهد فى مواقف معينة كهذه الحالة التى معنا، ليس له شاهد من الشرع، لا من نص مؤيد ولا من أصل يقاس عليه.

أما ابن أبى ليلى فقد رأى أنه من المصلحة حماية الشهادة من الكذب، واختلاف الشاهدين فى حالة بعينها دليل على كذب أحدهما، فكان من الصالح معاقبة الشاهدين جميعًا لعدم تعين الكاذب منهما حفاظًا على الشهادة من أن يقتحمها الفساق الكذبة.

وفى مجال الشهادة كذلك يجد ابن أبى ليلى، أنه يجوز أن يشهد الأطفال فيما يختص به الأطفال بعضهم على بعض، كأن يكون الأطفال فى أماكن اللعب فيتعدى بعضهم على بعض بالضرب أو بتمزيق الملابس أو ما يشبه ذلك، فإذا رفع أمرهم إلى القضاء، فإن ابن أبى ليلى يرى أنه يجوز الأخذ بشهادة الطفل، لأن الرجال العدول أو غير العدول لا يحضرون ملاعب الأطفال غالبا.

ويشترط ابن أبى ليلى شرطًا فى شهادة الأطفال على الأطفال أو لهم وهو:

ألا يتفرق الأطفال عن أماكن اللعب التى جرت فيها حادثة الاعتداء، لأن الطفل الشاهد لو انصرف عن أماكن اللعب تلك، لأحاطت به شبهة أن يكون أحد من البالغين قد لقنه ما يقول.

ولقد دافع ابن أبى ليلى وتابعوه عن موقفهم حين رأى معارضوهم أنهم قد خالفوا نصوص القرآن الكريم فى نحو قوله تعالى: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ وقوله: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ وقوله: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ بكلام خلاصته أن هذه الآيات قد نزلت فى حكاية مباشرة عقود معينة يقاس عليها غيرها، وليست فى مجال رفض شهادات أخر كشهادة الأطفال التى معنا بعضهم على بعض [1].

وأيا ما كان الأمر فى هذه المسائل التى رصدها البوطى وغيره، فإن الموقف ما يزال إلى الآن يقوم على تتبع مسائل متفرقة لم تجمع فى مكان واحد تحت موضوع واحد، ولم

---

(١) راجع البوطى – ضوابط – ص ٣١٤ وما بعدها.

يشرح أصحابها مواقفهم منها شرحًا يجلى ما نلزمهم به من اعتمادهم للمصلحة دليلاً شرعيًا أو عدم اعتمادهم لها.

فأنت تستطيع أن تتأمل فى هذا السؤال الذى وجه للقاضى شريح ورواه ابن سعد عن [سفيان عن أبى هاشم عن البحترى أنه جاء إلى شريح فقال: ما الذى أحدثت فى القضاء؟! فقال: إن الناس قد أحدثوا فأحدثت] (١).

وأنت لا تجد فى هذا المثال حين تتأمله إلا قولا عاما يمكن أن ينطبق على الاستصلاح كما يجوز أن ينطبق على غيره، من نحو الاجتهاد بالقياس، ومن نحو الاستحسان .. إلخ.

ولعلك فى الفقرات التالية تجد مواقف العلماء من الاستصلاح محددة المعالم، واضحة الأطر، يعرب كل واحد منها عن الأصل الذى ينطلق منه ويشيد عليه.

الاستصلاح بين علماء الأمة

أصول الاختلاف

وإذا وصل البحث بنا إلى هذه الجزئية منه فإنما يضعنا على أعتاب أمور محررة ومحددة، تأخذ بالعقول فتلفتها إليها، وتتشبث بالأفهام فتوقفها على معالمها.

وقبل أن نعرض للعلماء للنظر فى مدى تقديرهم للاستصلاح خاصة رءوس المذاهب منهم، فإنه لا بد أن نتحدث عن مجموعة مفاهيم لازمة لزوما لا يمكن الفكاك منه للحديث عن الاستصلاح.

وهذه المفاهيم أشبه بالقواعد أو المبادئ، أو الأسس التى يقوم عليها البناء.

ومن هذه المبادئ وتلك المفاهيم هذه الأمور التى نذكرها الآن بين يديك:

١ – إنه لا اعتبار لأية مصلحة أو أمر مناسب يتوهمه الفقيه أو غيره، إذا كان معارضًا للشرع فى مقاصده التى تعبر عنها قواعده وأدلته.

وهذا القول العام يعرب عن نفسه فى تفصيلات محددة تظهر لنا فى:

---

(١) طبقات ابن سعد جـ ٦ ص٩١ – طبعة ليدن.

أ – أن تكون هناك مصلحة متوهمة تظهر لبعض الفقهاء وفى الشرع ما يخالفها.

ب – أن تكون هناك مصلحة متوهمة يتوهمها الفقيه وهى لا تشترك مع الحكم فى جنسه الأعلى، ولا فى نوعه القريب، بل ليس هناك أدنى علاقة بين جنس أحدهما ونوع الآخر، على نحو ما سبق لك تفصيله من قبل من الأمور التى لا يعتبرها الشارع، ولا وجود لها إلا فى وهم فقيه ظن أن لها بالشرع علاقة.

وخلاصة القول فى هذا المبدأ هو ما قلناه فى صدر حديثنا هنا إجمالا، وما ذكرناه تفصيلاً من قبل، وهو: أنه لا اعتبار لمناسب أو مصلحة مبتوتة الصلة بمقاصد الشرع بحيث تعارضها قواعده وأدلته.

٢ – من المعلوم أن هناك فرقًا بين المصلحة وبين معقولية المعنى.

وعليه: فإنه يمكن أن نقول: إن أكثر العبادات غير معقولة المعنى.

ففى الطَّهَارة: يجب الوضوء بسبب الحدث أو بإرادة مباشرة العبادة التى تحتاج إلى الوضوء أو بهما جميعًا، على أن يقوم مريدو الوضوء بمباشرة العبادة بغسل أعضاء الوضوء، ونحن حين ننظر إلى سبب الوضوء إذا كان هو الحدث نجد أنه قد تلبثت به أعضاء أخرى غير ما أوجب الشرع غسله.

وأنت ترى مع ذلك أن المُحْدِث قد يكون نظيف الأعضاء، ويجب عليه الوضوء بغسلها لحدثه وإرادته للصلاة، ولا يجب ذلك على غير المحدث حتى ولو تعلقت الأقذار ببعض أعضائه.

وفى التيمم استعمال التراب وهو ينقل الأوساخ بنفسه أو بمخالطه إلى الأعضاء بدلاً من الماء وهو ينظفها.

وَفِى الصَّلَوَات: نجد أن الصلوات المفروضة خمس صلوات فى اليوم والليلة، ونحن لا نفقه لماذا هذا العدد دون ما قبله أو ما بعده.

وَفِى الرَّكْعَةِ الْوَاحِدَةِ: ركوع واحد وسجودان هكذا فى جميع الصلوات فيما عدا الخسوف والكسوف.

وَفِى الصِّيَام: إمساك عن المأكول والمشروب والمنكوح دون الملبوس والمسكون

والمركوب.

ومن المُفطرات: الطعام والشراب وهما داخلان إلى الجوف، والجماع وإخراج المنى وهو خارج من الجسم.

وجميع هذا وكثير غيره مما لو استقصيناه بالاستقراء، لأكد لنا أن العبادات غير معقولة المعنى، فهى بالتعبد أشبه.

وهذا الأمر الظاهر فى العبادات ربما لا يظهر مثله فى العادات والمعاملات.

٣ – وَلاَ بد أن نؤكد هنا على أمر ثالث، وهو أن المصلحة التى نريدها وإن ارتبطت بمعقولية المعنى ارتباطًا وثيقًا إلا أنها ليست هى بالقطع.

فمعقولية المعنى أمر يعود إلى تأمل الشيء فى ذاته.

أما المصلحة فهى تعود إلى تأمل الشيء فيما يعود على الإنسان من مصالح ترتبط به فى أدائه أو فى تجنبه.

٤ – أما المبدأ الرابع أو المفهوم الرابع: فهو يدور حول ارتباط المناسب بواحد من مقاصد الشريعة العامة التى هى: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات.

والفقيه عليه أن يحدد الأمر المصلحى أو المناسب، ويقف على مدى ارتباطه بأى من هذه المقاصد الثلاثة.

٥ – وننهى هذه المفاهيم بالإشارة إلى معنى الإرسال الذى نصف به هذه المصلحة أو هذا المناسب حين نقول: – المصلحة المرسلة – أو – المناسب المرسل –

والذى دفعنا إلى هَذَا النوع من البيان لمعنى الإرسال هنا، هو: أن كلمة (الإرسال) ربما توحى إلى البعض – خاصة إذا كان من غير المتخصصين – بأن المصلحة المرادة هنا هى هذه المصلحة المنفكة من أى ارتباط كان يربطها بالشريعة.

وهذا المفهوم المحتمل وقوعه إذا ارتبط بالمصلحة فهى مصلحة موهومة يتوهمها الفقيه، وهى لا اعتبار لها فى الشرع، وَلاَ تقدير لِهَذَا الحكم الذى يرتبط بها على أى نحو كان من الأنحاء.

وإنما (الإرسال) المراد هنا هو هذَا الإرسال المعبر عن عدم الارتباط الظاهر بين

هذه المصلحة أو هذا المناسب، وبين نصوص الشرع الصحيحة أو أقيسته المعتمدة فيه، فى نفس الوقت الذى نجد فيه هذا المناسب المرسل عن الارتباط بالدليل الشرعى على عمومه، يرتبط ارتباطًا مباشرًا بمقاصد الشريعة العامة ارتباط لا يخفى على الفقيه، وهو ارتباط غير معارض بقواعد الشرع أو أدلته (١).

تلك هى المفاهيم التى أردت أن تكون فى صدر الحديث عن موقف علماء الأمة من المصلحة المرسلة.

ويجب أن ننبهك هنا إلى أننا لم نحاول إبراز هذه الأمور فى هذه المنطقة عبثًا، وإنما ذكرناها هنا لأننا سنحتاج إليها ونحن نذكر مواقف العلماء، بعد أن استقر العلم على قواعده فى – المناسب المرسل – أو – المصلحة المرسلة–.

اتجاه شاذ

ودعنى أبدأ معك رحلتنا مع العلماء بعد أن أذكر لك هذا الاتجاه الشاذ استنادًا إلى القاعدة العقلية، أو قل: استنادًا إلى القاعدة المنهجية التى نص عليها العلماء، وهى: وجوب تقديم التخلية على التحلية.

ولنبدأ مباشرة فى عرض هذا الاتجاه الشاذ فى مجال اعتبار – المناسب المرسل – ورغم شيوع هذا الاعتبار الشاذ فى هذا المجال اليوم، فإنى سأرغب إليك أن توافقنى على أن نتحدث عن هذا الاتجاه من خلال شخصية قديمة نسبيا، نَحَتْ هذا المنحى من قبل، لنعلم أن شذاذ هذا العصر لهم فى شذوذهم هذا سلف مشبوه الأداء، ومشبوه الشخصية على السواء.

وهذه الشخصية التى أعنيها هى شخصية سليمان بن عبد القوى بن عبد الكريم بن سعيد بن الصفى.

وهو المعروف بابن أبى عباس الحنبلى.

وهو الملقب بـ : نجم الدين.

---

(١) راجع الشاطبى – الاعتصام – مكتبة مصر الفجالة بدون جـ ٢ ص ١١٥ وما بعدها.

ونسبته إلى طوفى فيقال له: الطوفى.

وطوفى هذه بالعراق وهى من أعمال بغداد كما ينسب إلى صرصر فيقال: الصرصرى [(١)].

ذهب إلى الشام ثم إلى مصر، ووقع تحت طائلة القانون لبعض ما صدر عنه.

وتوفى سنة ٧١٦هـ فى شهر رجب، وكان ذلك ببلاد الشام ودفن بمدينة الخليل.

كانت له تصانيف، كما كانت له أحوال مشبوهة، ومواقف مريبة، نال من أهل السنة، وأظهر ميلاً إلى التشيع، وصدر عنه إيذاء كثير من الصحابة مثل أبى بكر وعمر [(٢)].

والذى يهمنا الآن من تاريخه هو موقفه من الاستصلاح.

وموقفه من الاستصلاح يثير العجب، حيث خرج على جميع المفاهيم والضوابط التى ذكرناها من قبل.

فهو يقدم الأخذ بالمصالح المرسلة على كل دليل شرعى، فهو يعتمد المصلحة المرسلة أصلاً فى استنباط الأحكام ولو خالفت النص الشرعى.

وهذا مسلك شاذ لم نسمع به إلا لدى أمثاله من المعاصرين الذين لا يهمهم إلا إرضاء سادتهم وخدمة أساتذتهم وموجهيهم من أولئك النفر الذين لم يرعوا لله عهدًا، ولم يكن لهم بالشريعة الإسلامية أدنى ولاء.

والطوفى حين أفرط هذا الإفراط فى تفعيل - المناسب المرسل - فى كل موقف

---

(١) ذكره الزركلى صاحب الأعلام وقال: " إن طوف أو طوفًا من أعمال صرصر بالعراق(الأعلام - ترجمة سليمان بن عبد القوى) جـ ٣ - ص ١٢٧ وما بعدها - ط دار المعارف للملايين - بيروت - الطبعة السادسة - نوفمبر ١٩٨٤م.

(٢) راجع الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة - أحمد بن حجر العسقلانى المتوفى ٨٥٢ هـ - تحقيق محمد سيد جاد الحق - دار الكتب الحديثة مطبعة المدنى الطبعة الثانية ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦ م جـ ٢ ص ٢٤٩ وما بعدها.

وابن حجر فى ترجمته لم يقيم شخصية الطوفى تقييمًا واضحًا لا فى حاله ولا فى سلوكه ويبدو أن غموض هذه الشخصية ألقى بجرانه وثقل كلكله على حكم ابن حجر عليه.

يتوهم فيه ظهور المصلحة ولوخالفت النص، لا يختلف عن هؤلاء الذين يقولون اليوم: (أَيْنَمَا وُجِدَتِ الْمَصْلَحَةُ فَثَمَّ شَرْعُ اللَّهِ) حتى ولو ظهر لهم المعارض فى نص من نصوص الشرع جاء به الكتاب أو جاءت به السنة.

إنه لا فرق بين الطوفى وبين هؤلاء المعاصرين، سوى أن الطوفى يقول ويعى ما يقول، أما هؤلاء المعاصرون فإنهم يقولون بهذا الشىء أو ذاك من الأشياء دون أن يفقهوه، أو يدركوا حقيقة معناه، فالطوفى لَقِنٌ ثقف، يأخذ بالموقف الذى يخدم مذهبه حيث ثقفه وكلما وجده وهو بصير به.

ولقد أكد الطوفى على موقفه هذا وهو يشرح أربعين حديثًا من أحاديث رسول الله ﷺ.

ولقد وقف طويلاً عند هذه القاعدة الشرعية أنه فى الإسلام: (لا ضرر وَلاَ ضرار).

وأن هذه القاعدة توجب بمنطوقها ومفهومها رعاية المصالح ودرء المفاسد، وهما أمران يشكلان معًا حقيقة رعاية المصلحة فى الأحكام على إطلاقه.

والرجل يتحدث عن الأدلة الشرعية ويحصرها فى تسعة عشر دليلا، ويقول بعد حصرها فى هذا العدد: [وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع . ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفاها، فإن وافقاها فبها ونعمت وَلاَ نزاع .. وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما].

وعمدة دليله على كلامه هذا، اعتباره المصلحة دليلاً أقوى من كل من النص والإجماع، فهو يقول: [إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع، لأن الأقوى من الأقوى أقوى].

وأنا أحب هنا أن أزيدك بيانا حول مذهب الرجل.

ولكى يكون مذهبه أكثر وضوحًا لا بد من الإشارة إلى أمرين أشار هو إليهما ببالغ العناية:

أمَّا أحَدُهمَا: فهو أنه قد وجد نفسه مضطرًا لمناقشة تعليل الأحكام الشرعية، وهل هى معللة بعلة أم لا؟.

ولم يقف طويلاً عند هذه القضية، بل هو قد حكى عليها الإجماع، وذكر أن المخالفين من الظاهرية القائلين بأن الأحكام غير معللة لا يعتد بخلافهم فى هذه المسألة.

ثم ذكر فى إثبات قوله أمثلة كثيرة من الشرع من نحو تعليل مشروعية القصاص، والحدود وغيرهما مما لا نطيل بذكره هنا.

وكان من اللازم أن يناقش الرجل قضية أخرى مترتبة على القول بتعليل الأحكام بالمنافع والمصالح.

وهذه القضية هى: إذا كانت الأحكام قد عللت بالمصالح، فهل تعد رعاية المصلحة من قبيل الأمور التفضلية التى يتفضل الله بها على عباده، أم أنها من الأمور الواجبة عليه (وحاشاه)؟.

وذهب الطوفى إلى القول: بأن رعاية المصالح من الأمور الواجبة منه لا عليه، فهو الذى قد وعد بها: وما دام قد وعد بها فإن وعده لا يتخلف.

وَأَمَّا ثَانِيهِمَا: فإن موقف الطوفى يظهر غاية الظهور حين يتحدث عن جانب الشريعة فيما عدا العبادات، إذ هو فى هَذَا الميدان (أعنى ماعدا العبادات) واضح وضوحًا تاما فى اعتبار المصلحة وتقديمها على جميع الأدلة الشرعية المعتبرة.

والطوفى على كل حال على يقين من أن العلماء آخذون جميعًا بمبدأ المصلحة، وأشدهم فى ذلك الإمام مالك بن أنس، كما أن الإجماع على جواز بيع السلم والإجارة مع مخالفتهما للقياس إنما يعتمد على رعاية مصالح الناس.

ويقول الطوفى: [إن محالا أن يراعى الله مصلحة خلقه فى مبدئهم ومعادهم ومعاشهم ثم يهمل مصلحتهم فى الأحكام الشرعية، إذ هى أهم فكانت بالمراعاة أولى، على أنها أيضًا من مصلحة معاشهم لما فيها من صيانة دمائهم وأموالهم وأعراضهم فَلاَ يجوز إهمالها بوجه من الوجوه].

ثم قال: [فإن وافق النص والإجماع وغيرهما من أدلة الشرع المصلحة فَلاَ كلام وإن خالفها دليل شرعى وفق بينه وبينها بتخصيصه بها وتقديمها بطريق البيان].

وقال بعد ذلك: [إن القول بالمصلحة المستفاد من حديث: لا ضرر وَلاَ ضرار ليس

هو القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك - الذى هو اشتراط ملائمتها للأصول العامة - بل هى أبلغ من ذلك وهو التعويل على النصوص والإجماع فى العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح فى المعاملات أو باقى الأحكام].

ولم يقف الطوفى عند هذا الحد بل وصل فى منهجه إلى القول: [بأنه إن تعذر فى المعاملات الجمع بين أدلة الشرع وبين المصلحة قدمت المصلحة على غيرها فهو يتجه إلى المصلحة حيث هى فى غير العبادات والمقدرات دون قيد ولا شرط إلا أن تكون بنظر المجتهد الأمين، وكأنه بهذا يجعل مصدر التشريع فى أحكام المعاملات إنما هى المصلحة (ولو خالفت نصًا قطعيًا) فى دلالته وثبوته أو خالفت إجماعًا كما يفهمه ظاهر كلامه] (١).

رُدُودٌ فى كلمات

والذى يتأمل كلام الطوفى لا يصعب عليه أن يتحفظ على هذا الكلام من عدة وجوه:

أ - أما أول هذه الوجوه فإنه يتمثل فى أن ما ذهب إليه الطوفى مبنى على أساس افتراضى محض، قد لا يوجد إلا فى ذهن صاحبه وهو: أن يكون هناك حالة من الحالات التى تقع بين المسلمين يكون فيها مصلحة لهم خارجة عن نطاق رعاية الشريعة ومتناقضة مع أدلتها، مما يحتاج الطوفى ومن معه أن يأخذوا بمبدأ مراعاة هذه المصلحة مع التصرف فى أدلة الشريعة وإعادة تكييفها أدبيا، كى تلائم ما ذهبوا إليه من الأخذ بتقديم مبدأ المصلحة على غيره، وأن يتم ذلك إما بتخصيص عموم النص أو الدليل بهذه المصلحة، أو باصطناع منهج البيان والإيضاح لتوجيه الأدلة الشرعية المخالفة للمصلحة وجهة تتفق معها وتنسجم مع وجهتها.

---

(١) لما عزت السبل فى حصولنا على كتاب الطوفى الذى يشرح فيه الأربعين حديثًا التى اختارها، فقد اعتمدنا فى تصويرنا لمذهبه على فضيلة الشيخ محمد سلام مدكور فى كتابه - مناهج الاجتهاد فى الإسلام فى الأحكام الفقهية والعقائدية - طبع بدولة الكويت - الطبعة الأولى (١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م) ص ٢٩٢ وما بعدها.

وعبارة الشيخ مدكور قد توحى بأن الطوفى محسوب على الحنابلة فى هذا الجانب من آرائه، ولا أظن ذلك إلا بضرب من التوسع فى دلالات مفهوم المذهب الحنبلى، وفيه ظلم للإمام أحمد.

قلت: إن هذا المنحى بجميع تفصيلاتها قائم كله على هذا الأمر الافتراضى.

والأمور الافتراضية فى العقل تبقى عاجزة عن أن تكون فاعلة أو معتبرة فى مجال الواقع.

والطوفى ومن وافقه عاجزون العجز كله عن أن يأتوا بمثال واحد يكون الحكم فيه مبنى على مصلحة حقيقية غير وهمية والشرع يعارضها بأدلته المعتبرة.

ب – على أننا لو قلنا بأن هذا الأمر الفرضى له تحقق فى الواقع لكنا متناقضين فى مسلماتنا الدينية والعقدية، فنحن نعتقد أنه ما من أمر جاء الشرع به إلا وفيه مصلحة للعباد فى الدنيا أو فى الآخرة أو فيهما معا.

فكيف نسلم بهذه ثم نقول: إن هناك أمورًا تخالفها فى الواقع حيث يظهر فى بعض الوقائع مصلحة تخالفها أدلة الشرع؟!.

إنَّ هذا لأمرٌ عُجَابٌ

وهذا الأمر العجاب يظهر مثله فى كلام الطوفى نفسه، حيث أخذ فى سرد أدلته الشرعية على نحو ما اعتبرها وهى التى حصرها فى تسعة عشر دليلا، وبين أن أقوى هذه الأدلة جميعًا هما: النص والقياس، ثم عاد بعد ذلك ليقول: إن المصلحة عند التعارض مع النص والقياس تقدم فى الاعتبار عليهما فضلاً عن وجوب تقديمها والأخذ بها على غيرهما.

جـ – والطوفى لما وجد الحجاب سيسقط عنه وسينكشف للناس أمره قال: إنه حين قال بتقديم المصلحة على النصوص والقياس والإجماع، لم يكن يريد بهذا القول إهمال هذه الأدلة، وإنما أراد تخصيصها.

وما يبنيه الطوفى على هذا النحو لا يخرج عن أحد أمرين، فهو: إما أن يكون معبرًا عن إغراقه فى الجهل، وإما أن يكون معربًا عن استهانته بعقول الخلائق.

وبيان ذلك أن نقول: إن هناك فرقًا بين أمرين: بين النسخ الذى هو إبطال الحكم المستنبط من النص أو الدليل بالكلية، وبين التخصيص الذى هو استثناء بعض الأشياء التى يشملها الحكم لأن الشارع لم يقصد إلى اندراجه تحت هذا الحكم.

وعمل الطوفى هنا عجيب، إنه يريد الأخذ بالمصلحة وتقديمها على النص أو القياس عند التعارض، ومعنى هَذَا إهمال دلالة النص أو القياس بالكلية (وهذا هو النسخ) ثم يقول: إن هَذَا العمل لا يخرج عن كونه تخصيص لدلالة النص، وهو إعمال الحكم فى بعض ما يدل عليه النص، وعدم إعماله فى البعض الآخر.

وكان على أتباع الطوفى من المعاصرين لنا أن يوضحوا الموقف على نحو يجعلون كلام الطوفى أكثر ملائمة للمعقول.

وما هم ببالغيه.

د - وأخيرًا نقول: إن الطوفى حين اعتبر المصلحة، لم يشترط فيما اعتبره منْهَا أن يكون ملائما لمقاصد الشريعة، وإنما اعتبر كل مصلحة يراها الإنسان بعقله القاصر مصلحة مهما عارضت النصوص أو القياس الصحيح أو الإجماع العام.

وكنا نحتاج من الطوفى أن يبين لنا ما إذا كان هَذَا الرأى الذى ارتآه فيه الأمان من الوقوع فى الخطأ أم لا.

ففيما يراه مصلحة ربما يكون هناك فى الشرع دليل يدل على أنه مفسدة، ويوجب على المكلفين إهماله.

ثم إن الطوفى من جهة أخرى كان يجب عليه أن يبين لنا موقفه من اعتماد الأمة للنص، والتزامهم أفرادًا وجماعات بمقتضى هَذَا النص وسيرهم عليه قرونا طويلة وإلى الآن.

إن الشيء العجيب أن الطوفى لم يلتفت إلى ذلك ولا إلى شيء منه.

وسبب عدم التفاته - مع حسن الظن - أن الطوفى - كما قال المؤرخون - لم يرزق عقلاً مفكرًا، وإنما رزق حافظة قوية، فبحافظته القوية جمع فى ذاكرته الكثير من النصوص، والعديد من الآراء والأفكار، والمتنوع من المذاهب والطرق، وبسبب نقص قواه المدركة تخبط فيما تخبط فيه من الآراء والأحكام والتبعيات [1].

---

(١) راجع ابن حجر - الدرر مرجع سبق ذكره.

ابنُ القَيِّم الحنْبَليُّ وَالطُّوفيُّ

وابن القيم حنبلى المذهب مثل سليمان الطوفى، وقد كان معاصرًا له، فضلاً عن أن الطوفى قد ذهب إلى مصر وإلى بلاد الشام كما علمت، ونشر آراءه بهما.

ومع هذا كله فإننا لا نملك من الوقائع ما يجعلنا نجزم بأن الطوفى قد التقى بابن القيم التقاء مباشرا بحيث أثر أحدهما فى الآخر.

ومع هذا فإن التشابه بين الرجلين واضح لا سترة به.

فابن القيم قد أعلن شعاره الخاص والذى لخصه فى كلمات تقول: (كلما وجدت المصلحة فثم شرع الله).

وهذا الشعار قد حظى بشرح مطول من ابن القيم فى كل موضع يتعرض فيه لمسائل الشريعة التى لها صلة بهذا الموضوع.

فهو ينطلق من هذه القاعدة العامة التى يؤمن بها جميع العلماء، وهى أن الشريعة الإسلامية مبنية كلها على مصالح العباد.

ونصوص الشريعة فى جزئياتها تؤكد هذا المعنى.

غير أن آراء ابن القيم تظهر بغاية الوضوح حين يظهر شىء من التعارض بين المصلحة الظاهرة، وبين بعض النصوص الإسلامية.

وهو فى جميع الأحوال يقدم المصلحة ويعتبرها، ويحاول أو يتصرف فى الأحوال، بحيث لا يجعل الحكم المتخذ من ظاهر الشرع ينطبق عليها كما فعل فى مسألة الحائض وحكم طواف الركن بالنسبة لها فى الحج والعمرة، وكما فعل بالنسبة للخروج على الولاة وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر فى حالات معينة.

وأمثلة كثيرة ذكرها فى مؤلفاته [1] كلها تبين مدى اهتمام الرجل بالأخذ بالمصالح، واعتباره مصدرًا مهما من مصادر التشريع.

---

(١) راجع نحو أعلام الموقعين لابن القيم (ت: ٧٥١ هـ) – تحقيق / عبد الرحمن الوكيل مطبعة السعادة ١٣٨٩ هـ – ١٩٦٩ م – جـ ٣ – ص ٥ وما بعدها.

ولئن كنا نعيد التأكيد المرة بعد الأخرى على أن ابن القيم يعتبر المصلحة ضمن منظومة أدلته الشرعية، إلا أنه لم يحاول (فى حدود علمنا) إهدار النص، وإنما هو يبذل أقصى ما فى طاقته ووسعه فى التوفيق بين موقفه من النص، ومبدئه القائم على اعتبار المصالح.

وابن القيم فى صنيعه هذا يشبه الطوفى شبها ظاهرًا فى هَذَا الجانب، ولم يزد عليه الطوفى إلا فى قوله (أعنى الطوفى): إن المصلحة لو عارضت النص أو القياس ولم يمكن التوفيق بينهما، كان الاعتبار بالمصلحة لا بالنص ولا بالقياس.

وهذا الكلام الصادر عن الطوفى والذى تميز به عن ابن القيم، لا يدل على اختلاف المواقف بينهما، وإنما قصارى ما يدل عليه هو أن ابن القيم ماهر بالعبارة التوفيقية بين موقفيه من النص والمصلحة مهارة لم يبلغها الطوفى، لا .. ولا عشر معشارها.

ابْنُ الْقَيِّمِ وَبَعْضُ الأَزَمَاتِ الْفِكْرِيَّةِ

ومع هذه البلاغة وتلك المهارة، فإننا نرى ابن القيم أمام معضلة تحتاج منه إلى إلقاء الضوء عليها.

وهذه المعضلة تظهر بغاية الوضوح عندما يتحدث ابن القيم عن البدعة وتحريمها.

والبدعة كما هو ظاهر ليست سوى أمر من الأمور يرى مصطنعوه أن فى اصطناعه مصلحة ظاهرة.

وهذا الاصطناع مع ظهور المصلحة فيه لم يرد فى الشرع دليل يؤيده، ولم يعمل السلف على مقتضاه.

وهذا المفهوم للبدعة لا يكاد يختلف كثيرًا عن تلك المواقف التى تتخذ أساسًا لتفعيل المصالح الظاهرة.

ولعل هَذَا الإشكال قد وقع فى مجال ملاحظات الإمام الشاطبى وهو يتحدث عن البدعة والمصلحة والعلاقة بينهما فى كتابه الاعتصام على نحو ما رأينا.

وأيا ما كان الأمر فإنه لا ينبغى أن نترك هَذَا المجال، قبل أن نذكر أن التوسع فى باب اصطناع المصالح من غير ضابطة أو قيد، هو نفسه الذى فتح الباب أمام المعاصرين

خاصة أصحاب المواقف المشبوهة فى الشريعة إلى حد أنهم اعتبروا الأهواء دليلاً شرعيا، وبنوا عليها مواقفهم من قضايا كثيرة تعارض النص، وتخالف القياس، وتعبث بالمفاهيم الصحيحة، ثم يسمون كل هذه الأشياء بسمة المصالح وهى منها ببعيد.

وما هذه الأشياء التى نسمعها اليوم إلا تلك الأمور التى تحكمها المنفعة الدنيوية البحتة على نحو ما حدثناك عنه فى فصل خاص.

الإِمَامُ مَالِكٌ وَالْمَصْلَحَةُ

ومن أوائل ما ينبغى أن نشير إليه من العلماء فى مجال الاستصلاح هو:

الإمام مالك بن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وتقديمه فى الذكر على غيره يرجع إلى عدة اعتبارات أهمها أنه:- فيما اشتهر بين الناس - أول من اعتبر المصلحة دليلاً معتبرًا فى مذهبه الفقهى ضمن منظومة هَذَا المذهب، وواحدًا من حقائقه المنتظمة.

ولقد حاول الإمام الشاطبى - وهو مالكى - أن يبرز هذه المسألة عند إمامه فى كتابيه: الموافقات والاعتصام، وأفرد لهذه المسألة عنده صفحات طوال يشرح فيها موقف المذهب على الجملة، والإمام مالك على الخصوص من مسألة الاستصلاح أو اعتبار المناسب المرسل.

وفى هذه الصفحات حرص الإمام الشاطبى على إبراز بعض الأمور المهمة بالإضافة إلى شرح المسألة من خلال تتبعه لمذهب إمامه.

فهو قد حرص على إبراز القيود التى أخذ المذهب المالكى نفسه بها، وهو يعتمد المصالح المرسلة دليلاً شرعيا.

كما أنه قد حرص على بيان أن الإمام مالك لم يكن باعتماده المصلحة المرسلة دليلاً شرعيًا خالعًا لربقة الدين، مجافيا لنصوصه، وإنما هو على العكس من ذلك يعد من أهل الاتباع المقلدين لسلف الأمة، فضلاً عن التزامه بتقليد نبيها الأعظم ﷺ.

وهذا إجمال تفصيله أن نقول:

إن الإمام مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد رأى أن الشريعة الإسلامية، تؤكد من خلال كثرة

هائلة من نصوصها أنها قد وضعت على أساس من مراعاة مصالح الناس، ورفع الحرج عنهم، بل هى ترقى إلى ما هو أكثر من ذلك، فلاً تقتصر على مراعاة الضروريات والحاجيات فحسب، وإنما هى تنشد مع ذلك أن تحقق لتابعيها أمورًا تتصل بالتحسينات فيما يربيهم على مكارم الأخلاق.

وهذا الأمر الذى رآه الإمام مالك، وظهر له من خلال النصوص الشرعية قد اتخذه أساسًا لمذهبه، ودافعًا إلى اعتبار المصالح المرسلة أصلاً تشريعيا.

والإمام مالك حين اعتبر المصالح المرسلة أصلاً شرعيًا ودليلاً معتبرًا، قد طبق هَذَا الأصل تطبيقًا كاملاً على ما دون أبواب العبادات.

فإذا ما وجد أن المصالح المرسلة تعارض دليلاً شرعيا، أو لا تتفق مع مقاصد الشريعة العامة أهدرها، شريطة أن يكون الدليل الشرعى المعارض دليلاً قطعيا، فإن كان هَذَا الدليل المعارض دليلاً ظنى الثبوت، أو ظنى الدلالة تصرف فى هَذَا الدليل، فإن لم يثبت عنده نسبته إلى الشرع رده، وإن ثبتت نسبته إلى الشرع ولكن كان فيه من عموم الدلالة ما يمكن تخصيصه بالمصلحة، أو كان فيه من الإطلاق ما يتأتى معه للمصلحة أن تقيده قيده بها.

معنى ذلك أن الإمام مالك آخذ بالمصالح المرسلة التى لا يوجد فى الشرع ما يؤيدها فى المسائل الخاصة أو العامة بأعيانها.

وهو آخذ بالمصالح المرسلة حتى ولو عارضها دليل ظنى يمكن عرضه على القواعد التى يثبت بها نسبة النصوص إلى الشرع، أو يمكن عرضه على قواعد التقييد للمطلق، أو التخصيص للعام، أو غير ذلك من وسائل فهم النصوص على مقتضى مقاصد الشريعة.

وقد يظن الظانون كما بينا أن الإمام مالك قد أسرف إسرافًا عظيما فى اعتبار المصلحة، وهو ظن غير سديد.

والإمام مالك مع ذلك كله قد تأمل عصر الصحابة، فوجد أنهم مجمعون على اعتبار المصالح المرسلة.

وقد ذكر الشاطبى أمثلة لما وقع فى عصر الصحابة من اعتبار المصالح المرسلة

والأخذ بها.

وهذه الأمثلة التى ذكرها الشاطبىّ، هى ما ذكرناها لك قريبًا عندما كنا نتحدث عن المصالح المرسلة فى عصر الصحابة.

وأنت قد رأيت ثم رأيت أن الصحابة رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ قد جمعوا القرآن فى عهد أبى بكر وعهد عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

وأنت قد رأيت أن الصحابة قد ضمنوا الصناع.

وأنت قد رأيت أن الصحابة رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ قد حدوا شارب الخمر ثمانين.

وأنت تستطيع أن تعيد التأمل فيما رأيته فإن أردت زيادة من الأمثلة بعد ذلك، فدونك الشاطبى فى الاعتصام يعينك ويعين الطالبين لهذه الغاية.

والإمام مالك حين طبق مبدأه هذا قد طبقه فى مجالات متعددة، سنذكر لك منْهَا بعضها لنطلق يدك فى تصور باقيها أو الاطلاع عليها عند الشاطبى فى الكتاب المذكور.

ومما ذكره الإمام مالك جواز انتخاب المفضول والبيعة له، لكى يكون رئيس دولة، أو ممثلاً فى نقابة، أو نائبًا فى المجالس التشريعية، بشرط أن يتصور الناخب أو المبايع أن هناك فتنةً ستترتب على مبايعة الفاضل، يخسر المسلمون أمورًا كثيرة بسببها تتصل بأموالهم، أو بأرواحهم، أو بغير الأموال والأرواح.

ولقد أخذ الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بهذه المصلحة، فلم يشأ أن يعهد من بعده إلى رجل صالح، لعلمه أن القواعد المنظمة للرياسات فى الدولة الأموية، كانت ستنتهى بالرياسة إلى يزيد بن عبد الملك، ويزيد لو أخطأته الرياسة ربما يحزب أناسًا من بطانات السوء، ويخرج بهم على النظام الذى اختار الخليفة الراشد فتكون فتنة عظيمة، فعدل عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن أن يعهد من بعده على نحو ما تراءى له.

ومن الأمثلة التى وقعت فى المذهب المالكى، أنه قد أجاز فرض الضرائب فى أموال الأغنياء إذا نضب بيت المال، بشرط أن يقوم بفرض هذه الضرائب إمام عادل، وبشرط أن لا يجد البديل، وبشرط أن لا يجعل الأغنياء يجدون فى نفوسهم على الدولة ورعاياها،

وغير ذلك من الشروط المصاحبة التى تجعل فرض مثل هذه الضرائب أمرًا متعينا، فإن استغنى بيت المال عن الضرائب المفروضة رفعت.

والأمثلة من هَذَا النوع كثيرة، وتكييفها على أساس المصلحة واضح.

واصطناع الإمام مالك لمبدأ المصلحة المرسلة باعتباره دليلاً شرعيًا معتبرًا على نحو ما بيناه، قد أخضعه الإمام مالك لشروط وضوابط، تحيل بين اصطناعه وبين رغائب الهوى الجامح عند من يريدون أن يسيروا الشريعة على أساس من الأهواء الجامحة.

ومن هذه الضوابط وتلك الشروط التى رآها الإمام مالك عوامل أمان:

أولاً: أنه يشترط أن لا يعارض المصلحة دليلاً شرعيًا قطعى الدلالة والثبوت من نحو النصوص الواضحة والأقيسة التى لا غموض فيها.

ثانيًا: أن يكون العمل بمقتضى هذه المصلحة واستنتاج الأحكام على أساس منها موافقًا تمام الموافقة لمقصد من مقاصد الشرع، بحيث لا يعارضه مقصد واحد من مقاصده.

ثالثًا: أن يكون هَذَا المقصد الذى تظهر المصلحة موافقة له من مرتبة الضروريات أو الحاجيات، أما فى مجال التحسينات فإنه – على ما يظهر لنا – أن الإمام مالك يتوقف فى تفعيل وإعمال مبدأ المصلحة المرسلة فيه.

رابعًا: يحتم الإمام مالك على نفسه وعلى من يقلده بالأخذ بالمصالح المرسلة، أن تكون المصلحة ظاهرة غاية الظهور، بحيث تكون معقولة فى ذاتها، معربة عن وجه المصلحة فيها لكل عقل سليم تعرض عليه، بشرط أن يكون هَذَا العقل مبرأ لا يأخذ صاحبه بالهوى، ولاَ يتبع أغراضه الشخصية لتحقيق منفعة خاصة.

وأنت إذا تأملت فى هذه القيود، لوجدت الإمام مالك قد أخذ نفسه بضوابط، وحد لفكره حدودًا ترتفع به عن أن يكون محلاً للريب، أو موضعًا للاتهام [١].

---

(١) راجع الشاطبى – الاعتصام – جـ ٢ ص ٢٩٨ وما بعدها.

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ الشَّافِعِيُّ

ويأتي الحديث عن محمد بن إدريس الشافعي لنعرف موقفه من المصالح المرسلة.

ونحن بادئ ذي بدء نؤكد على أمر لا يخفاك، وهو أن الإمام الشافعي يعتمد في أصوله الشرعية أربعة أصول: الكتاب، والسنة، والقياس، والإجماع.

ومع أن هذه الأصول الأربعة ليس فيها صراحة شيء عن المصالح المرسلة، فإن كثيرًا من العلماء يقولون: إن الشافعي كغيره آخذ بمبدأ المصالح المرسلة.

يقول القرافي: [المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق، لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات، وَلاَ يطلبون شاهدًا بالاعتبار، وَلاَ يعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك . ومما يؤكد العمل بالمصالح المرسلة أن الصحابة عملوا أمورًا لمطلق المصلحة، لا لتقديم شاهد بالاعتبار نحو كتابة المصحف، ولم يتقدم فيه أمر وَلاَ نظير، وولاية العهد من أبي بكر لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، ولم يتقدم فيها أمر وَلاَ نظير، وكذلك ترك الخلافة شورى، وتدوين الدواوين، وعمل السكة للمسلمين، واتخاذ السجن، فعل ذلك عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وهذه الأوقاف التي بإزاء مسجد رسول الله ﷺ، والتوسعة بها في المسجد عند ضيقه فعله عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ] (١).

وكثيرون من العلماء يعممون القول على هَذَا النحو.

ومن خلال هَذَا التعميم يقول العلماء: إن الشافعي قائل بهذه المصالح المرسلة وآخذ بها.

ولسنا نريد أن نستطرد في جمع الأقوال فهي معدومة مطروقة.

وإنما الذي نريد أن نقوله هنا مستندين فيما نقول إلى نصوص الشافعي نفسه، هو أن الشافعي حين تحدث عن القياس قسمه إلى قسمين، وأدرج المناسب في قسم من أقسامه.

قال الشافعي في الرسالة: [القياس من وجهين:

أحدهما: أن يكون الشيء في معنى الأصل، فَلاَ يختلف القياس فيه.

---

(١) شرح التحرير جـ ٣ - ص ٣٨١.

وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يلحق أولاها به؛ وأكثرها شبها فيه] (١).

ونحن إذا تأملنا ما نسميه بالمصالح المرسلة أو المناسب المرسل نجد أن الإمام الشافعي قد أدرجه ضمن القياس تحت القسم الثاني منه على ما هو ظاهر لك.

وهذا الإدراج نفسه هو الذي جعلنا لا نعترض على أولئك الذين يقولون: إن الشافعي أخذ بالمصالح المرسلة ولا على الذين يقولون: إن الشافعي لا يأخذ بها.

ونحن حين لا نعترض على هؤلاء ولا هؤلاء، لا نكون متناقضين في موقفنا لاختلاف الجهة.

فالذين يقولون: إن الشافعي لا يأخذ بالمصالح المرسلة صادقون في قولهم هذا، ووجهتهم أن الإمام لا يأخذ بالمصالح المرسلة باستقلالها، وإنما هو يدخلها في القياس، حيث يلحق هذا المناسب بغيره ممن له حكم في الشرع لمجرد الشبه،ولو في المقصد الأعلى للمشرع.

والذين يقولون: إن الإمام آخذ بالمصلحة صدقوا، ولكنهم يضيفون ما أضافه الشافعي من قيود زائدة على ما ذكره الإمام مالك، وهي أن يكون لهذا المناسب شبيه أو شريك يقاسمه مقصدًا من مقاصد الشارع العليا.

وعلى كل حال فالإمام الشافعي أكثر احتياجًا من الإمام مالك في هذا المجال، كما أن الإمام مالك أكثر حيطة من هؤلاء الذين أرادوا فتح باب الحرية أو الفوضى الفكرية أمام كل معربد من نحو ما ذهب إليه الطوفي في القديم، وما ذهب إليه مشابهوه في الحديث(٢).

أبو عبد الله أحمد بن حنبل

وإذا انتهى الحديث إلى الإمام أحمد بن حنبل، فإنه يتحتم علينا أن نبين الأصول التي كان يعتمد عليها في اجتهاده وفتواه، لنعلم من خلال ذكرنا لهذه الأصول موقف الإمام من المصالح المرسلة أو المناسب المرسل.

---

(١) راجع باب القياس ضمن مباحث الرسالة للشافعي.

(٢) راجع الإمام أبا زهرة في ترجمته للشافعي - ط - دار الفكر العربي - الطبعة الثانية ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م ص ٣١٩ وما بعدها.

وابن القيم الحنبلى حين ذكر الأصول التى يعتمد عليها الإمام أحمد بن حنبل فى اجتهاده وفتواه، قد أوحت عبارته بأن أصول أحمد بن حنبل منحصرة فى خمسة، فلما ذكرها لم يكن فيها شىء من الحديث عن موقف الإمام من المصالح المرسلة.

والمتأمل فى عبارة ابن القيم يجد فيها نوعًا من عدم الدقة، فهو فى أولها يوهم أن أصوله منحصرة فى هذه الخمسة التى سنذكرها بين يديك، وفى تعقيبه عليها يوهم بأن هذه الخمسة من بين أصوله، وفى تقريظه لمذهب الإمام يبين مدى التزام الإمام بهذه الأصول بما يفيد بالفحوى أن الإمام لا علاقة له بالرأى وما يتطلبه من الأخذ بالمصلحة أحيانا، وفى تبعيته لابن حنبل وسيره على مذهبه لا يخالفه نجده فى آرائه التى سطرها يأخذ بالمصالح المرسلة ويبالغ فى الأخذ بها إلى حد الإفراط.

وسأحاول أن أنقل من عباراته ما يذكر فيه أصول الإمام أحمد.

يقول ابن القيم: [وكان فتاويه مبنية على خمسة أصول:

أحدها: النصوص، فإذا وجد النص أفتى بموجبه ولم يلتفت إلى ما خالفه ولاَ من خالفه كائنا من كان .....

الأصل الثانى: من أصول فتاوى الإمام أحمد ما أفتى به الصحابة، فإنه إذا وجد لبعضهم فتوى لا يعرف له مخالف منهم فيها لم يعدها إلى غيرها، ولم يقل إن ذلك إجماع.

بل من ورعه فى العبارة يقول: لا أعلم شيئا يدفعه أو نحو هذا ... .

الأصل الثالث: من أصوله إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال، حكى الخلاف فيها ولم يجزم بقول.

قال إسحق بن إبراهيم بن هانئ فى مسائله: قيل لأبى عبد الله: يكون الرجل فى قومه فيسأل عن الشىء فيه اختلاف، قال: يفتى بما وافق الكتاب والسنة، وما لم يوافق الكتاب والسنة أمسك عنه، قيل له: أفَيُجَابُ عليه ؟ قال: لا.

الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن فى الباب شىء يدفعه وهو الذى رجحه على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر، ولا ما فى

روايته متهم، بحيث لا يسوغ الذهاب إليه فالعمل به، بل الحديث الضعيف عنده قسيم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن، ولم يكن يقسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف، بل إلى صحيح وضعيف .... .

الأصل الخامس: وهو القياس. وقد استعمله في الضرورة].

ثم يقول ابن القيم بعد ذكر هذه الأصول: [فهذه الأصول الخمسة من أصول فتاويه وعليها مدارها.

وقد يتوقف في الفتوى لتعارض الأدلة عنده أو لاختلاف الصحابة فيها أو لعدم اطلاعه فيها على أثر أو قول أحد من الصحابة والتابعين.

وكان شديد الكراهة والمنع للإفتاء بمسألة ليس فيها أثر عن السلف كما قال لبعض أصحابه إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام] (١).

هذا ما ذكره ابن القيم في عرضه لأصول الإمام أحمد بن حنبل التي كان يستند إليها في فتواه.

وهذه هي عبارات ابن القيم التي ينقصها كثير من الدقة وهو يعرض لأصول الإمام أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

مَا انْتَهَى إِلَيْهِ الْعُلَمَاءُ فِي مَوْقِفِ الإِمَامِ أَحْمَدَ

ومهما كان رأي ابن القيم ومهما كانت عباراته التي صور بها مذهب الإمام، فإن الإمام - عند جمهور العلماء - آخذ بالمصالح المرسلة.

ولكنه حين أخذ بالمصالح المرسلة لم يأخذ بها على طريقة الإمام مالك، وإنما أَخْذُهُ بالمصالح هو أقرب إلى طريقة الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْجَمِيعِ؛ على معنى أنه إنما يرجع المصالح المرسلة إلى تنوع من أدلة الشرع العامة، والتي اعتمدها أصولا لنفسه، أو هو على أكثر تقدير يرجع بها إلى مقاصد الشريعة تندرج كل حالة منها عنده تحت مقصد

---

(١) أعلام الموقعين عن رب العالمين – ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) – ط. المطبعة المنيرية بدون – ص ٢٣ وما بعدها.

من هذه المقاصد.

ولما كان ذلك هو مشربه فإنه لا بأس أن تكون الحالة التى فى يده مشابهة لحالات أخرى لها أولوية الاندراج تحت المقصد الشرعى الذى يشتركان فيه، مما يؤهل الحالة الأولى أن تكون فى موقع الحالة التى يقاس عليها فى مجال القياس على نحو ما ذكرناه فى مذهب الإمام الشافعى.

والذى يجعلنا نصرح بهذا هو تأثر الإمام أحمد بالإمام الشافعى حين التقائهما من ناحية، واختصاص الإمام أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالعمل فى سنة رسول الله ﷺ، وهما أمران يجعلان الإمام أحمد أقرب إلى الاتباع منه إلى الأخذ بالرأى.

والإمام أحمد حين يكون متبعا، فإن ذلك لا يعنى أنه لم يأخذ بمبدأ المصالح المرسلة، وإنما الأخذ بالمصالح المرسلة نفسه ربما يكون من وجه من الوجوه معبرا عن الاتباع.

ونحن قد نبهنا مرارا على قضية أخذ الصحابة رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ بمبدأ المصالح، وتفعيله فى فتاواهم [1].

ونحن حين صرحنا بذلك فإنا فى كل مرة قد ضربنا له الأمثال التى توضحه وتجليه.

وليس الإمام أحمد بمنأى عن كلام الصحابة وعملهم، وليس هو بالرجل الغر الذى يفوته فقه الصحابة رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ، الأمر الذى يجعلنا نصرح - مستريحين - بأن الإمام أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - حتى وهو يأخذ بالمصالح المرسلة - متبع لا مبتدع.

أَمْثِلَةٌ مِنْ وَاقِعِ الْمَذْهَبِ

وما ذكرناه إلى الآن ليس افتراضا نفترضه، وليس حكما نظريا يحتاج إلى تأييد الوقائع العملية.

ولو كان الأمر كذلك فإن فى واقع المذهب كثرة من الوقائع تؤكد ما ذكرناه:

١ - ومن أوائل هذه الوقائع ما يتصل - فى فقه المذهب - بما يسمى بالسياسة الشرعية.

---

(١) الاعتصام للشاطبى - جـ ٢ مرجع سبق ذكره.

وهذا باب واسع يحتوى أمثلة كثيرة كلها مبثوثة فى مذهب الإمام.

فرئيس الدولة الشرعى – عنده – وكذا العاملون معه من حقهم أن يُصَرِّفُوا الدولةَ بما يرونه صالحا لتصريف أمور الدولة، ما دام متفقا مع مقاصد الشريعة العامة.

وهذا التصريح العام يشبه أن يكون قاعدة فى المذهب يتبعها بغير تحفظ جميع فقهاء هذا المذهب، غير أن الإمام أحمد لا يتحمل مسئولية الإسراف فى تطبيق هذه القاعدة ونظائرها من بعض فقهاء المذهب، كالطوفى مثلا على نحو ما حدثناك عنه.

وفيما عدا هذا الإسراف نجد فتاوى المذهب فى هذا المجال كثيرة:

مِنْهَا: نفى أهل الفساد والدعارة إلى بلد يؤمن فيه من شرهم.

وَمِنْهَا: تغليظ الحد على شرب الخمر فى نهار رمضان.

وَمِنْهَا: عقوبة من طعن فى الصحابة، وقرر أن ذلك واجب، وليس للسلطان أن يعفو عنه، بل يعاقبه، ويستتيبه، فإن تاب، وإلا كرر العقوبة [١].

مُنَاظَرَةٌ طَرِيفَةٌ

ولقد ناظر شافعى أبا الوفاء على بن عقيل بن محمد، فقال الشافعى: " لا سياسة إلا ما وافق الشرع " فقال ابن عقيل الحنبلى: " السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى، فإن أردت بقولك: " إلا ما وافق الشرع أى لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل مالا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف، فإنه كان رأيا اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة، وتحريق علىٍّ للزنادقة لكفى " [٢].

٢ – ومن الأمثلة الشهيرة فى فقه المذهب: أن المالك لمنزل أو بيت يتسع له ولغيره، يجبر على إسكان من لا يجد مأوى لنفسه تحقيقا للمصلحة، ولا خلاف بين الحنابلة فى ذلك.

---

(١) اقرأ نصوص ما قلناه لك نقلا عن إمام المذهب فى أعلام الموقعين جـ ٤ ص ٣١٣ وما بعدها مرجع سبق ذكره.

(٢) راجع الطرق الحكمية ص ١٣.

ولكن الخلاف بينهم فيما إذا كانت الأجرة من حق المالك أم لا.

فمن قال منهم إنه يأخذ الأجرة اشترط عدم المغالاة، إذ ليس له إلا أجرة المثل دون زيادة.

٣ - في المذهب الحنبلي أن الناس لو احتاجوا إلى نوع من العمالة بعينه كفلاحة الأرض أو صنعة معينة من الصناعات، كان للجماعة بواسطة الحاكم إجبار الصناع والزراع على أداء ما يطلب منهم مقابل أجرة المثل.

٤ - كما أفتى أرباب المذهب بجواز التسعير، وهو وضع حد أعلى لأثمان بعض السلع يراها حاكم الجماعة محققة لمصلحة الناس.

ولو قد تم تسعير سلعة من السلع أصبح الالتزام بالتسعير أمرا واجبا، يجوز للحاكم إنزال العقوبة التي يراها مناسبة بمن خالف النظام العام في هذه السلعة أو تلك مما تم تسعيره [٢].

والأمثلة في مذهب الإمام أحمد تخرج عن الحصر.

وما ذكرناه منها يغني عن استقصائها.

والنتيجة العامة أن الأخذ بالمصلحة في مذهب الإمام أحمد أمر لا يكاد يختلف عليه اثنان.

وبعض الذين ينتسبون إلى مذهب الإمام قد أسرفوا في استعمال هذا الأصل إلى حد يستوجب الملام.

وبانقضاء هؤلاء الذين أسرفوا عن المذهب يبقى المذهب هيبته، ويحتفظ عليه احترامه اللتيمية على ما كان يتشدد أبو عبد الله الإمام أحمد بن حنبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

موقف شاذ

الآن وقد وصلنا إلى نقطة هامة تعبر عن موقف لصيق بالمذهب الحنبلي، ظهر في هذا الزمان ظهورا سافرا.

---

(٢) راجع الطرق الحكمية ص ٢٣٤ وما بعدها .

وهذا الموقف، أو هذه الطائفة التى تحمل هذا الموقف وتطوف به فى البلدان، قد نسبت نفسها إلى مذهب الإمام أحمد ورفعت شعار السلف والسلفية، أو تسمت بالوهابية نسبة لمحمد بن عبد الوهاب، واتخذت من آثار ابن القيم وأستاذه ابن تيمية معيناً، ظنت أنه معين لا ينضب ومدده لا ينقطع.

ولسنا الآن فى مقام تقييم ابن تيمية وابن القيم، وإنما الذى نقصد إليه هنا، هو أن نقول: إن هؤلاء الذين يحملون اسم السلفية والوهابية ويطوفون بهما البلدان، قد أساءوا إلى المذهب الحنبلى إساءة بالغة، واتخذوا لأنفسهم أصولا حصروها فى ثلاثة أصول: الكتاب، والسنة، وعمل السلف الصالح.

وهم يرون أنهم قادرون على استنباط الأدلة من هذه الأصول بغير ضوابط للاستنباط يعرفونها.

ولقد بلغ من جرأة هؤلاء أنهم قد حملوا الشباب والطلبة على أن يسيئوا إلى علماء الأمة دون أن يعلموا عنهم شيئا، تقليدا لسادتهم، وإرضاء لكبرياء مسخريهم.

وهؤلاء الطلبة يسمون أنفسهم بالمجتهدين، ويصفون علماء الأمة قاطبة بالسفهاء والجهلة والغربيين.

وكل واحد منهم تجده يقول لك متسائلا ومتعجبا: أنا لماذا آخذ علمى من الرجال وقد منحنى الله الرجولة والعقل ورجاحة الفكر، وأنا قادر على الاجتهاد والنظر؟!.

والشعار الذى يرفعه هنا وهناك (نحن رجال وهم رجال).

وأنت خبير ياصاحِ أن الواحد من هؤلاء ربما يقع على حديث واحد فيستنبط منه حكما من وجهة نظره يستحسنه، وهو لا يدرى أن لهذا الحكم معارض من نصوص أخرى.

وأنت خبير ياصاحِ بأن الواحد من هؤلاء ربما يقرأ كلاما منسوبا إلى إمامه فيردده دون أن يعقله أو ينظر فيه.

وأنت خبير ياصاحِ بأن الواحد من هؤلاء لا يتورع عن أن يحمل العامة على أن يقوموا بأنفسهم باستنباط الأحكام من كتاب الله وسنة رسوله، والترجيح بين أقوال السلف

الصالح.

وأنت خبير ياصاح بأن هؤلاء لا يتورعون عن أن يقولوا برأيهم فى العقيدة، كما يقولون برأيهم فى الفروع، فإذا ما لفتَ نظر الواحد منهم إلى خطأ ما جَيَّشَ عليك جيوش الشتائم، ورفع سلاح اللعنات، وطعن فى عرضك وكرامتك، فإذا ما لفت نظره إلى أقوال علماء الأمة وصالحيهم، وقعوا فى هؤلاء العلماء ونالوا منهم، ونبشوا قبورهم، ولاحقوهم بما يكره كل عاقل.

وهؤلاء فى جميع مواقفهم تلك قد فرقوا الأمة، وضيعوا زهرة شبابها، يحركهم إلى ذلك سادتهم وهم يتبعونهم مأجورين فى هذا الاتباع بما يملأ البطون ويملأ الجيوب من عرض الدنيا الزائل.

وهؤلاء فى جميع مواقفهم ينتسبون إلى الإمام أحمد ويدعون أن هذا هو خطه ومذهبه، والإمام أحمد منهم براء.

ولقد دافع عن الإمام أحمد من أتباع مذهبه أولئك العلماء الشرفاء، ومن غير مذهبه نحو: الإمام تقى الدين أبى بكر الحصنى الشافعى الدمشقى فى كتابه: (دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد) حققه وعلق عليه مهندس عبد الواحد مصطفى فى طبعته الأخيرة، والشيخ زاهد الكوثرى الحنفى فى كثير من كتبه، وكلهم قد جاءوا بعد الإمام الجليل أبى الفرج بن الجوزى فى نحو كتابه: (دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه)، والشيخ سلامة القضاعى العزامى الشافعى فى كتبه من نحو: (البراهين الساطعة فى رد بعض البدع الشائعة، وبراهين الكتاب والسنة الناطقة على وقوع الطلقات المجموعة منجزة أو معلقة، وفرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان)، والشيخ الشنقيطى فى كتابه: (استحالة المعية بالذات بيان مذهب السلف والخلف فى المتشابه والصفات).

إلى غير ذلك من حشد هائل والذى يمثل جماهير الأمة الغيورين على دينهم فى مسائل الأصول والفروع، والغيورين على أئمتهم ومن أوائلهم الإمام أحمد المفترى عليه.

الإمَامُ أبُو حَنيفَةَ

وننتهى من هذه القائمة إلى ذكر الإمام أبى حنيفة النعمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

ولسنا نحتاج أن نقف طويلا عند الإمام أبى حنيفة لما اشتهر عنه أنه من الآخذين بالرأى.

لكننا مع ذلك نحب أن ننبه هنا إلى أن الذين أرخوا لفقه الإمام أبى حنيفة، لم يذكروا ضمن أصوله التى اعتمد عليها (الاستصلاح) باعتباره أصلا، الأمر الذى يوهم بأنه لم يأخذ بهذا المبدأ.

والصحيح الذى لا يمكن تجاوزه هو أن الإمام أبا حنيفة لا يمكن أن يهمل الأخذ بـ (الاستصلاح) مع أخذه بالاستحسان والعرف.

فأنت ترى ولا شك أن الاستحسان قد يتضمن عند إطلاقه معنى الأخذ بالتشهى فى الأحكام، كما يتضمن الأخذ بالاستحسان المنضبط.

ونحن نحسن الظن جدا بالإمام أبى حنيفة فنرفعه فوق الأخذ بالتشهى فى الأحكام، ويبقى عنده معنى الاستحسان مقصورا على هذا الاستحسان المنضبط بأدلة الشرع ومقاصده.

وهذا الذى نظنه بالإمام متضمن ولا شك لمعنى الاستصلاح.

والباحث الحصيف يستطيع أن يجد معنى الاستصلاح عند الإمام أبى حنيفة مندرجا ضمن اعتباره للعرف أساسا يمكن الاعتماد عليه شرعًا.

والذى يقرأ فقه الإمام أبى حنيفة سيجد وقائع كثيرة شاهدة بأنه يأخذ بمبدأ المصالح المرسلة، خاصة فى أبواب المعاملات والعادات.

وفى كتاب بدائع الصنائع وغيره ما يرشدك إلى هذه الأمثلة، ويضعها أمامك واضحة لا ارتياب فيها.

تحديدُ المَقْصِد

ها نحن قد وقفنا بك فى مجال الحديث عن المصلحة وقفة طالت أم قصرت أو وقعت بين الطول والقصر.

وما كان ذلك إلا أننا أردنا:

أولاً: أن نحدد مفهوم المصلحة ونميز بينها وبين المنفعة تمييزا يجلى معناها أمام الباحث المجتهد، خاصة تلك المنفعة التى جرى تحديد معناها على ألسنة بعض الفلاسفة ورجال القانون، الذين لا يرون للإنسان منفعة إلا بعض ما يحدد له اللذة فى الدنيا، مهما كانت هذه اللذة ومهما كانت قيمتها.

وهذا التحديد لازم جدا أن يعرفه الفقيه المجتهد حتى لا تزل به الأقدام.

وقد علم علماؤنا ذلك وفقهوه، وساروا على نهجهم فى الاجتهاد، لا يفهمون من المصلحة إلا ما كان دائرا فى فلك الأدلة الشرعية، ولا يفهمون من المصلحة المرسلة إلا ما كان دائرا فى فلك مقاصد الشريعة، بحيث قد طرحوا كل مصلحة خارجة عن هذين الإطارين.

وثانيًا: أن نبين بقدر الاستطاعة أن علماء الأمة قد **اعتمدوا المصلحة بحدودها الشرعية، ولم يهملوا منها فى هذا الإطار ولا حتى المصلحة المرسلة، طالما هذه المصلحة المرسلة مرتبطة بمقصد أو أكثر من مقاصد الشريعة العامة.**

وثالثًا: أردنا من هذه الوقفة أن نبين أن هناك مواقف شاذه من نحو موقف الطوفى وتابعيه، ومحمد بن عبد الوهاب وشيعته قد اتخذت لنفسها مدارات أخرى ليس للمسلمين بها عهد، وليس لأدلة الإسلام بها صلة، وقد أدى اصطناعها إلى نحو من تفكك الجماعة الإسلامية، وفسوق الأمة عن الالتزام بدينها، فسوقا أقل ما يقال فيه إنه يشبه فسوق البصر إذا قلت الرطوبة فيه، واسودت قشرته، وانكمش جسم الواحدة من نوعه، فجافت قشرتها، وتباعد ما وبينها، وإن ظلت تدعى أنها متصلة بها ومتضمنة لها، ومظللة لكيانها.

رأينا أن نقف عند المصلحة لنحقق ذلك كله، ورجائى أن نكون قد بلغناه.

الْكِتَابُ الثَّالِثُ

بَيْنَ الْمَصْلَحَةِ الْمُرْسَلَةِ وَالْبِدْعَةِ

مِسَاحَةٌ لِلْحِوَارِ



تمهيد

إن الإنسان ليعجب حين يقلب ناظريه في تاريخ العالم وموقف بعض آحاده وجماعاته من الإسلام عقيدة وشريعة وإلها وعباذا .

ولو كانت هذه المواقف المعادية ممن لا يحملون أسماء المسلمين، وممن لا يعلنـــون أنهم من أتباع هذا الدين، لكان الخطب هينا، والأمر يكاد يكون محتملاً .

غير أن العجيب غاية العجب أننا نجد في هذا الزمان وما قبله من أزمان قريبة، أناسًا من المسلمين يخلطون الأوراق، ويحاولون أن يشوشوا على المفاهيم الدينية، والمضـــامين التي تنطوي عليها الألفاظ إلى حد يتركون معه المسلم العادي أمام تصـــرفاتهم حيـــران لا يبصر طريقه، ولا يهتدي إلى وجهته .

وأنت إذا انظرت إلى هذا المسلم العادي في هذه الحال فاغرًا فاه، ولا تســتقر عينـــه على قرار، ثم سألته ما الذي يدهشك ؟ لقال لك منكرًا عليك: ولمـــا لا، وهـــؤلاء الـــذين ينسبون إليهم القول المشوش قد خلعت عليهم الخلع، وأضفيت عليهم الألقاب، فهـــذا شـــيخ الإسلام بلا منازع ينازعه في هذا العصر أو في عصره، أو فيما قبله من العصـــور إلـــى عصر المبعث.

وهذا إمام العصر في الحديث أو السنة عالي الكعب، طويل القامة في هذا المجال، لا تطاوله الجبال الشُم، فضلاً عن أقزام الرجال .

وهذا وهذا وهذا إلى آخر ما تملئ به الساحة من ضجيج .

وأنت يا صاح إذا رأيت المسلم العادي على هذا النحو حيران مندهشا، ثم سألته على نحو ما سألته، وأجابك بما أجابك به، فهل تملك أن تقول له شيئا بفمك ؟ أم أنك ســتكتفي بقول يديك تقلب إحداهما على الأخرى في حيرة تشبه حيرة صاحبك لا تكاد تجاوزه ؟

أما أنا فلا أريد أعمم القول، وإنما يكفيني منه أن أشير إلى مسألتين في الظاهر، وهما في حقيقة الأمر مسألة واحدة .

وهاتان المسألتان في الظاهر هما: مسألة المصالح المرسلة على نحو ما درسها علماء

الأصول .

ومسألة السنة والبدعة على ما فهمها علماء الأصول والعقائد والثقافة الإسلامية جميعًا.

وأنا الآن أزعم أن هاتين المسألتين في ظاهر الأمر هما في الحقيقة مسألة واحدة، لا خلاف بينهما إلا في الألفاظ .

وهذا الخلاف اللفظي نفسه هو هذا الخلاف الذي استغل استغلالاً بشعًا بقصد تضليل العامة والإلقاء بالغربيين من الشباب في تيه من الحيرة لا ساحل له .

ولعنا في الصفحات التالية نحاول – هادئين – أن نزيل هذه الغشاوة عن العيون، ليهتدي من اهتدى عن بينة، وليضل من ضل عن قصد مقصود .

وَاللَّهِ الْهَادِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ .

تَحْرِيرُ مَوْضُوعِ النِّزَاعِ

حين نقرأ فى التراث الإسلامى وفى جانب منه هو جانب التشريع نجد أنفسنا بعد وقت يقصر أو يطول أمام مسألة الأصول (وأعنى أصول الفقه) يسميها أصحابها باسم (المصالح المرسلة) .

والمصالح المرسلة هى فى تلك الوقائع التى لاَ يوجد لها فِى الشريعة دليل صريح يمكن أن نستنبط لآحادها الأحكام منه، لاَ من الكتاب وَلاَ من السنة، وَلاَ من الإجماع وَلاَ من القياس .

وقد انتهى العلماء إِلَى أن هَذِهِ الوقائع وأمثالها إِذَا نظرنا إليها من حيث الغايات، نجدها إما أن تكون مخالفة لمقاصد الشريعة العامة أو لواحدة مِنْهَا، أو تكون منسجمة مع هَذِهِ المقاصد قائمة بوظيفة أو وظائف تنتهى بالإنسان فردًا أو جماعة إِلَى الحفاظ على الدين، أو النفس، أو المال، أو العقل، أو الحفاظ على العرض، وفى كل ذلك إما تكون صلة هَذِهِ الوقائع بهذه الأمور صلة الحفاظ على هوية كل واحدة مِنْهَا، أو تكون صلتها بها صلة الحفاظ على ما يكمل تلك الهوية، أو تكون هَذِهِ الصلة قد سخرت للحفاظ على محسنات هَذِهِ الهوية ومجملاتها .

فالمصالح المرسلة إِذَا قد انقسمت فِى نظر العلماء إِلَى قسمين بحسب موافقة مقاصد الشريعة أو مخالفتها .

وكل عاقل يقرر وَلاَ شك أن أى واقعة من الوقائع تخالف الشريعة فى أدلتها وأحكامها المنتزعة من هَذِهِ الأدلة، أو تخالف مقاصدها وغاياتها، يجب استبعادها تماما من حياة المسلمين أفرادا وجماعات .

أما هَذِهِ الوقائع التى تتفق والشريعة فى مقاصدها وغاياتها، فإن هَذَا الاتفاق وحده كاف لاعتبارها وتقديرها فى نظر الشرع .

وأنا لم أر عالما من العلماء يشذ عن هَذَا الاعتبار .

وكل ما هنالك أن العلماء يختلفون فيما بينهم .

فمنهم من يقول: إن كون هَذِهِ المصالح متفقة مع مقاصد الشريعة، فإن هذا الاتفاق

وحده كاف لاعتماد المصلحة التى تكون من هذا النوع أصلاً شرعيا برأسها .

ومنهم من يقول: إننا لسنا بحاجة إلى هذا الاعتبار الخاص ما دام بالإمكان إدراج هذه المسائل تحت أصل أو أكثر من أصول الشريعة، من نحو عمومية النصوص، أو ظهور العلة والاشتراك فيها مع مسائل مشابهة والتى تسوغ القياس عليها .

وأنا أزعم أننى لم أر واحدًا من العلماء قد نبذ بالمصالح المرسلة كلية خلف ظهره، وإنما الجميع قد اعتمد منهَا ما يوافق الشريعة، ورفض ما لا يوافق الشريعة .

كما أننى أزعم أن بعض العلماء فى بعض المذاهب قد أفرط إفراطًا شديدًا فى استعمال المصالح المرسلة واعتبارها دليلاً قائما برأسه .

ولعله لا يعزب عن بالنا ما فعله الطوفى الحنبلى فى هَذا المجال، حيث سوغ له فؤاده، وأباحت له نفسه أن لا يقتصر على اعتماد المصالح المرسلة دليلاً شرعيا فحسب، وإنما تجاوز كل الحدود، حيث قد قدم اعتماد المصالح المرسلة على كل دليل شرعى حتى القرآن، إذَا تعارضت المواقف فى مرأى العين، وإذَا تضاربت وجهات النظر بادى الرأى.

هذَا ما يمكن قوله بإيجاز شديد فى مجال التذكرة بالمصالح المرسلة [١] .

ولقد ترتب على إدراك ما ذكرناه أن كثيرًا من العلماء المحدثين وبعض القدماء قد فعلوا ما فعل الطوفى وزادوا عليه، وفتحوا على الشريعة بابًا من الشر يهدد أحكامها وضوابطها وأسسها وأصولها، وسمعنا كثيرًا عن جمل منمقة ظاهرها الخير والسلامة وباطنها الشر والانخلاع من ربقة الشريعة .

ولقد اشتهر على ألسنة الناس من ذلك قول ابن القيم: (كلما وجدت المصلحة فَثَمَّ شرع الله) .

والذى نهتم به هنا ونحن نصور مواقف العلماء بين السنة والبدعة من جهة، والمصالح المرسلة الموافقة لمقاصد الشريعة أو غير الموافقة من جهة أخرى، هو أن نوضح موضع النزاع فى هَذِهِ المسألة توضيحًا جليا .

وما ظهر لنا إلى الآن من المصالح المرسلة بقسميها الموافق لمقاصد الشريعة وغير

---

(١) انظر قسم (المصلحة والمنفعة فى مجال التشريع) من هَذَا البحث .

الموافق، ربما يكون مشابها شبها عظيما لما نراه فى مسائل البدعة المستغلة الآن فى المجتمع الإسلامى أبشع الاستغلال .

فمسائل البدعة المتحدث عنها إنما هى تلك المسائل الخارجة عن العقائد التى وردت بها نصوص قطعية، والخارجة عن أصول الشريعة وأدلتها المعتمدة، والخارجة عن قواعد الشريعة العامة ... .

إن مسائل البدعة هى تلك التى وجدت فِى دنيا الناس، وليس لها من الشرع دليل يستنبط منه حكمها .

وهى بهذَا الاعتبار على قسمين:

الْقِسْمُ الأَوَّلْ: هو هذَا القسم الذى تأتى مسائله معارضة لأحكام الشريعة، أو مناقضة لمقاصدها العامة .

وهذَا القسم عند جميع العلماء منهى عنه بلا خلاف .

أما الْقِسْمُ الثَّانِى: فهو هَذَا القسم الذى يمكن اندراج قضاياه تحت حكم عام، يستنبط من نص شرعى واسع المفهوم عظيم النطاق، أو هو هَذَا القسم الذى لا يتناقض مع مقصد من مقاصد الشريعة، بل إن مقاصد الشريعة تحتضنه لما له من وظيفة تعمل على ترسيخ هَذَا المقصد وتأكيده فِى مجال الاعتماد، وفى مجال العمل والسلوك على السواء .

وأنت حين تتأمل البدعة وتتأمل معها المصالح المرسلة، لاَ تجد خلافًا ظاهرًا أو غير ظاهر بين مفهوم ما يسمى بالبدعة، ومفهوم ما يسمى بالمصالح المرسلة .

هنا وهنا فقط كان لا بد أن يتوجه العلماء حتما إلى تحديد مواقفهم من البدعة على نحو ما حددوا مواقفهم من المصالح المرسلة .

وأنت ياصاح لعله قد اتضح لك الآن ميدان النزاع بغاية الجلاء .

ولعله قد اتضح لك المسائل التى اختلف فيها العلماء ورفع بعضهم من أجلها لواء البدعة فِى كل ميدان يصلحفيها رفع اللواء أو لاَ يصلح على السواء .

إنه على الجملة مفهوم واحد دلت عليه كلمتان (المصالح، والبدعة) .

وهو مفهوم واحد انقسم بالنسبة إِلَى مقاصد الشريعة وأدلتها إِلَى قسمين:

قسم: يتفق مع أدلة الشريعة ومقاصدها .

وقسم: يناوئها فى هذين الميدانين أو فى أحدهما .

والعجيب أننا نجد بعض العلماء من المحدثين إذا أتيت بهذه المسائل لهم تحت عنوان (المصالح المرسلة) قسموها إلى هذين القسمين وقالوا: هذا حلال وهـذا حـرام، أو هـذا يجوز وهذا لا يجوز .

فإذا أتيت لهم بهذه المسائل وعنونت لها بـ (البدعة) أى الأشياء التى وجدت وليس لها سابقة مثال فى الشريعة، امتعضت وجوههم وقالوا: إن هذا كله حـرام، وإن هـذا كلـه ممنوع، ولو كان فيه خير ما سبقوا النبى ﷺ ولا الصحابة إليه .

هذه هى ميادين الخلاف، أو قل هذا هو محل النزاع .

ولا تظن ياصاح أن هذه المسألة الهينة التى يجب على الباحثين أن يزوروا عنها فـى الحقيقة قد فرقت الناس إلى طوائف وشيع، وأوصلت المسلمين إلى حالة مـن التشـرذم، نسأل الله أن ينجيهم منها .

ولا تظن ياصاح أن هذه مسألة قد انشغل بها الغربيون وجماعة الصبيان، وفريق مـن الناس هم فى أول مراحل الطلب، لأن هذه المسألة فى الحقيقة قد ركبـت رءوس يحمـل بعضهم أعلى الشهادات العلمية، وساقتهم مراكزهم إلى أن يكونوا قادة فـى مجال التعليم، لا بحكم الكفاءة، وإنما بحكم هذا الموج الإجتماعى الذى ألقى بهم فى هـذه المراكز ويحميهم القانون.

المسألة إذا فى غاية الخطورة، ولا بد من تحديد المواقف منها، وتبيين وجه الحق فيما التبس على الناس من بعض جوانبها، فمن عاد إلى ربه اهتدى، ومن تشبث بدينه رشد .

وإلا فإن البيان كاف بذاته ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾ .

السُّنَّةُ فِى مقابلة الْبِدْعَةُ

ولكى نخرج من أزمة التشويش وتعقيدات المغالطات، لاَ بد لنا من أن نحدد مفهـوم البدعة تحديدًا تاما وحاسما، ونترك مساحة للحوار حول التعريف الـذى نريـده قبـل أن نعتمده، إن ذلك وَلاَ شك أوسع الطرق وأسلكها للوصول إِلى الحق لمن ينشد الحق ويبتغيه.

لمَاذَا السُّنَّةُ ؟

وقد يقول قائل: نحن بصدد تعريف البدعة، إذ إنها هى التـى اختلطـت مـن حيـث المفهوم مع مدلول المصالح المرسلة، وإذا كان الأمر كذلك، فإن الأحق بالبيان هو البدعة وليس للسنة هنا مدخل، فلماذا السنة ؟ !

وإنى أقول لك يا صاح: إن هَذَا سؤال مشروع، وأنت محق فيما تعرضه عَلَىّ لـولا طبائعُ الأشياء، وواقعُ الأمور، ومشاهدات الطبيعة، ومقتضيات الشريعة .

أما طبائع الأشياء .

وأما واقع الأمور .

وأما المشاهدات فى الطبيعة .

فإن هَذِهِ كلها تنتهى بنا إِلى قاعدة عامة وهى أَن الضِدّ يُظْهِرُ حُسْنَهُ الضِدُّ.

فلا يظهر حسن البياض إلا ضده .

ولا يظهر حسن الحركة إلا السكون .

والصحة تاج على رءوس الأصحاء لاَ يعرفه إلا المرضى .

هذه ياصاحِ ونظائرها أمور تدركها البديهة كلها دون أن يختطها واحد منْها .

والسنة شيء ظاهر تدركه القلوب بلا خفاء، وترتاح الأفئدة لهـذَا الإدراك لاَ يكـدر عليها صفوها قلق ولاَ اضطراب .

والبدعة باتساع مفهومها اللغوى، أو بتنسيق هَذَا المفهوم على المقتضيات الشـرعية، من الأمور التى تعرضت للتشويش والتهويش .

ولكنها لحسن الحظ وقعت فى مقابلة السنة، وَلاَ يقدر أحد أن يجادل فى هَذَا الموقـع

فينفيه أو يشكك فيه .

ولأن البدعة قد وقعت هذا الموقع في مقابلة السنة، فإن السنة المقابلة لهـا ستضـفي عليها بحكم التضاد أمورًا من المعاني تجلي مفهومها، وتزيل عنها هـذا التـراب وذلـك الركام حتى يبدو معناها ساطعا في أعين الناظرين وعقول الرائين .

من أجل هذا كان من الضروري أن نتحدث عن السنة قبل أن نتحدث عـن البدعـة؛ لنتخذ منها المصباح المنير الذي يبدد الظلمة ويطغى على الضياء .

تَعْرِيفُ السُّنَّةِ

وإذا انتهى المقام بنا إلى تعريف السنة فإنه يتحتم علينا بادئ ذي بدء أن نشـير إلـى أمر مهم، وهو أن هذه الكلمة (السنة) من الكلمات التي وضعت في اللغة ولها نطاق واسع يمكن أن يندرج تحته مدلولات كثيرة، وهو شأن المعاني الوضعية التي وضعها الواضـع اللغوي بإزاء الألفاظ .

فالسنة:تطلق لتدل على عدة معاني يجمعهـا كلهـا معنـى واحـد أشـد عموميـة وهو :الطريقة.

ومع هذا المعنى العام يمكن أن تطلق هذه الكلمة لتدل على ما يقابل الفرض عند الفقهاء .

ومع هذا المعنى العام يمكن أن تطلق هذه الكلمة لتدل على المفهـوم الخـاص عنـد الأصوليين وعلماء الحديث، من نحو: أقوال النبي ﷺ، وأفعاله، وتقريراته، وصفاته، وسيرته .

ألا ترى إلى هذا الاتساع في مدلول كلمة (السنة) ؟

إن هذا الاتساع وحده يفرض علينا أن نتعرف على السنة من حيث مفهومها في كـل ميدان من هذه الميادين ولو بالإشارة العابرة، ثم نبرز المعنى المراد هنا باعتبار أنه هـو المقابل للبدعة، وباعتبار أنه هو الذي يصلح أن يكون المصباح الذي ينير لنا الطريق حين نتوجه بالحديث إلى البدعة بقصد إجلاء معانيها .

وبعد هذا التنبيه العام يحسن بنا وبك أن نتجه إلى تعريف السنة .

التَّعْرِيفُ اللُّغَوِيُّ

إن كلمة (السنة) لم تنشئها النصوص الشرعية إنشاء من العدم، وإنما هي مفردة مـن

المفردات، أو لفظة من الألفاظ التى ضمتها لغة العرب فيما قبل الإسلام .

وهذه الكلمة (السنة) تطلق عند العرب ولها مفهومها العام الذى يصدق على أفراد وكثيرين يتحقق فيهم مفهوم الكلمة تحققًا تاما، أو يظهر فيه بعض آثار مفهوم هٰذه الكلمة ظهورًا لاَ يخفى .

والمفهوم الكامل لهذه الكلمة يتحقق أول ما يتحقق فى الحركة المنتظمة المتتابعة .

فأنت إذَا رأيت الماء ينصب من الصنبور متتابعًا متلاصقًا ما بين جزيئاته فبإمكانك أن تطلق على هٰذه الحركة المتتابعة للماء لفظة (سنة) .

وأنت بإمكانك أن تطلب من ولدك إذَا أردت الوضوء أن يَسُنَّ عليك الماء، أى يصبه صبًا متواليا لاَ انقطاع فيه إلا بما تحتاجه أنت من التوقف أو الانقطاع.

وبإمكانك أن تأخذ من هذين المثلين هٰذَا المعنى الكلى لكلمة (سنة) الذى هو الحركة المستمرة المتوالية فى اتجاه واحد.

وسأزيدك بيانا من الأمثلة الحسية:

إنك إذَا أخذت هٰذه القطعة من الحديد، وعرضتها إلى دوران الحجر الذى يدور فى حركة مستمرة ليأخذ من جسمها وتأخذ من جسمه ــ لتحصل فى النهاية على نصل حاد لقطعة الحديد التى فى يدك، والتى تسميها (السكين) إن شئت، أو تكون هى على شكل آخر غير شكل السكين فنسميها (المنجل) إن أردت، أو كانت على شكل آخر من الأشكال التى يطلعك عليها النظر والمشاهدة ويمدك بها الحس الذى لاَ يخطئ .

ماذَا تسمى هذه العملية: حركة منتظمة للحجر على جزء ثابت من الحديد فى أى شكل من الأشكال تريد أن تصنع منْها نصلا حادًا ؟

إن هٰذه العملية وَلاَ شك ليس لها من اسم فى اللغة إلا (السنة أو السن فإذَا فرغ فاعلها منْها وحصل على النتيجة، سنقول: إن الرجل قد سن السكين أو المنجل أو ما شئت من الأسماء والأدوات .

ولقد تحرك هٰذَا المعنى اللغوى لكلمة (سنة) على أرض الواقع ليزداد اتساعا، فيطلق على كل ناعم مصقول، إذ وجدنا العرب تستعمل هٰذَا اللفظ دالاً على كل خد ناعم يسر

الناظرين، لا يبدو فيه خال ولا تظهر فيه أكياس الدهن، ولا شيء مما يدعو إلى انقباض النفس عند النظر إليه .

قال ذو الرُّمَّة:

..... تُريكَ سُنَّةَ وجْهٍ غيْرِ مقرفَةٍ

مَلْسَاءَ لَيْسَ بِهَا خَالٌ وَلاَ نُدَبُ

وتؤكد كتب المعاجم اللغوية على هَذَا المعنى تأكيدًا لا لبس فيه ولا خفاء .

يقول ابن منظور: [والسنة: الوجه لصقالته وملاسته، وقيل: هو حر الوجه، وقيل: دائرته، وقيل: الصورة، وقيل الجبهة والجبينان ؛ وكله من الصقالة والأسالة .

ووجه مسنون: مخروط أسيل كأنه قد سن عنه اللحم] (١) .

ومن دلالة (السنة) على كل مصقول ما أشار إليه ابن منظور كذلك حيث قال:

[..... والمسنون: المصقول . من سننته بالمسن سنا إِذَا أمررته على المسن. ورجل مسنون الوجه: حسنه سهله] (٢) .

ويزداد معنا كلمة (سنة) اتساعًا على أرض الواقع الحسى ليشمل كل ما كان على نمط واحد من نحو: الوجه إِذَا كان فيه طول .

ففى الصحاح: [رجل مسنون الوجه: إذا كان فى أنفه ووجهه طول] .

ولقد نبهنا كثيرًا على أن الألفاظ اللغوية يعد كل منها كائنا اجتماعيا حيا ينمو ويتحرك قبل وجهه، فيربو معناه بهذا النمو وتلك الحركة .

وإذا أردنا أن نطبق هذا الحكم تطبيقًا جزئيا على هَذَا اللفظ الذى معنا، وهو لفظة (سنة) فإنا نقول: إن مفهوم هَذَا اللفظ قد بلغ من النمو حدًّا يجعله ينتقل من المحس إلى المعقول دون أن ينقص من معانيه فى المحس شيئا قليلاً كان أو كثيرًا .

وحين انتقل مفهوم هَذَا اللفظ إِلَى مجال المعقولات والمعانى، كانت دلالته فى هَذَا

---

(١) لسان العرب - جـ ٣ - ص ٢١٢٣ مادة: سنن .

(٢) السابق .

المجال على الطريقة والسيرة بما يفيدانه من عموم وشمول .

قال ابن منظور: [وقد تكرر في الحديث ذكر السنة وما تصرف منها، والأصل فيه: الطريقة والسيرة].

ولا فرق في هذا الاستعمال في أن تكون هذه الطريقة وتلك السيرة موجودتين على أرض الواقع أو يدعيها مدع لنفسه .

قال نصيب شعرًا:

كَأَنِّي سَنَنْتُ الْحُبَّ أَوَّلَ عَاشِقٍ   مِنَ النَّاسِ إِذْ أَحْبَبْتُ مِنْ بَيْنِهِمْ وَحْدِي [1]

ولا فرق في هذا الاستعمال في أن تكون هذه الطريقة وتلك السيرة طريقة وسيرة حسنة، أو طريقة وسيرة سيئة .

ففي لسان العرب قوله: [والسنة: السيرة، حسنة كانت أو قبيحة .

قال خالد بن عتبة الهذلي: [2]

فَلاَ تَجْزَعَنَّ مِنْ سِيرَةٍ أَنْتَ سِرْتَهَا   فَأَوَّلُ رَاضٍ سُنَّةً مَنْ يَسِيرُهَا

وفي التنزيل العزيز: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُواْ رَبَّهُمْ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ ٱلْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ ٱلْعَذَابُ قُبُلًا﴾ [الكهف: ٥٥] .

قال الزجاج: سنة الأولين: أنهم عاينوا العذاب، فطلب المشركون أن قالوا: ﴿ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ أَوِ ٱئْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾].

ونحب هنا أن ننبه إلى أمر هام، وهو أن معنى السنة حين بلغ من الاتساع هذا الحد، صح أن يضاف لفظ (السنة) إلى الله عز وجل، فيقال: (سنة الله) .

وهذا اللفظ إذا أضيف إلى الله سبحانه وتعالى (في مجال هذا الإطلاق اللغوي) كان له نوعان من الدلالة:

---

(١) ورد هذا البيت في بعض الأمهات بذكر كلمة (أو) بدل كلمة (إذ) .

(٢) قال محققو لسان العرب قوله: " خالد بن عتبة الهذلي " خطأ صوابه: خالد بن زهير، وهو ابن الشاعر أبي ذؤيب الهذلي، أو ابن أخته (انظر ص ٢١٢٤ ح ٣ حاشية) .

أَحَدُهُمَا: سنة الله بمعنى: أحكامه وأمره ونهيه .

وقد عزى ابن منظور هَذَا النوع من الإطلاق إِلَى اللحيانى [١] .

وَثَانِيهمَا: سنة الله بمعنى هَذِهِ القوانين الضابطة للتاريخ واجتماع النـــاس وعوائـــدهم التى يسيرون بها شئون الحياة، وما يترتب على ذلك من نتائج تشكل مصير الذين يسيرون طبقًا لهذه القوانين، أو الذين يخالفونها .

وفى هَذَا إجمال يحتاج إِلَى بيان .

وبيان هَذَا الإجمال أن نقول: إن الله عز وجل قد سير الكون على القوانين والأســـباب التى تقضتيها حكمته .

وهَذَا أمر ظاهر لاَ يحتاج إِلَى بيان .

لكن الذى يحتاج إِلَى بيان وَلاَ شك هو أن نقول: إن الله عز وجل يسير حركة التاريخ على نظم وقوانين اجتماعية تشبه هَذِهِ القوانين التى حكم بها الكون المادى .

ولا فرق بين هَذِهِ وتلك إلا أن تكون هَذِهِ القوانين المادية قاهرة غالبة ليس لأحد فيهـــا اختيار، وَلاَ يملك أحد ردها عنه أو عن الكون المحيط به .

أما هَذِهِ القوانين التى تحكم التاريخ والاجتماع، فقد ترك الله فيها مساحة للإنسان فردًا أو أمة يختار فيها بين البدائل، وعلى أساس من هَذَا الاختيار تكون النتـــائج محتومـــة لاَ تتخلف، وَلاَ يشفع لمن يخالف هَذِهِ القوانين ويسبح عكسها فـــى هَـــذَا الوجـــود أن يكـــون المخالف رجلاً صالحًا، وَلاَ حتى أن يكون وليا من الأولياء، أو صحابيا من صحابة رسول الله ﷺ، الأمر الذى يؤكد أن القوانين الاجتماعية ماضية تؤدى فيها المقدمات إِلَى النتائج.

والله عزوجل ينسب هذه القوانين إليه مباشرة، ويســـميها (ســـنة) بمعنـــى الطريقـــة الماضية.

ومن أهم خصائص سنة الله، أو سننه فِى المجتمع والتاريخ أنها لاَ تتخلف .

ويشهد لهذه الحتمية آيات كثيرة من القرآن الكريم:

---

(١) راجع ابن منظور لسان مادة: سنن .

قال الله تعالى: ﴿سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلاَ تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلاً﴾ [الإسراء:٧٧] .

وقال تعالى: ﴿مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨] .

وقال تعالى: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلاً﴾[الأحزاب:٦٢].

وقال عز وجل: ﴿ٱسْتِكْبَارًا فِي ٱلأَرْضِ وَمَكْرَ ٱلسَّيِّئِ وَلاَ يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلاَّ بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ سُنَّةَ ٱلأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَحْوِيلاً﴾[فاطر:٤٣] .

وقال تعالى: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلاً﴾ [الفتح: ٢٣].

وهناك خاصية أخرى من خواص سنن الله في المجتمع والتاريخ تستند إلى الخاصية الأولى وتقوم عليها .

إذ إن سنن الله عز وجل لما كانت حتمية لا تتخلف، صلحت في نفس الوقت أن تكون مجالاً للعظة والعبرة لمن أراد يتأمل بقصد العظة والعبرة .

ومن أجل ذلك نجد القرآن الكريم قد لفت النظر بقوة إلى هذه الخاصية ووجوب الاستفادة منها .

قال تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي ٱلأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٧] .

ومن أهم خواص سنن الله في التاريخ والمجتمع أنها مجال رحب ينتزع منها الأدلة الكافية للإقناع بصدق النبي أو الرسول ﷺ، والاعتقاد بأنه مبلغ عن الله .

نجد هذا في الكتاب الله عز وجل:

قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النساء: ٢٦] .

وقال تعالى: ﴿سُنَّةَ من قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ من رُّسُلنَا﴾ [الإسراء: ٧٧] .

وقال تعالى: ﴿قُل لِّلَّذينَ كَفَرُواْ إن يَنتَهُواْ يُغفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ وَإن يَعُودُواْ فقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ ٱلأَوَّلينَ﴾ [الأنفال: ٣٨] .

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا من قَبْلكَ في شيَعِ ٱلأَوَّلينَ * وَمَا يَأْتيهم مِّن رَّسُول إلاَّ كَانُواْ به يَسْتَهْزءُونَ * كَذَٰلكَ نَسْلُكُهُ في قُلُوب ٱلْمُجْرمينَ * لاَ يُؤْمنُونَ به وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ ٱلأَوَّلينَ﴾ [الحجر: ١٠: ١٣] .

وقال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمنُواْ إذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفرُواْ رَبَّهُمْ إلاَّ أَن تَأْتيَهُمْ سُنَّةُ ٱلأَوَّلينَ أَوْ يَأْتيَهُمُ ٱلْعَذَابُ قُبُلاً﴾ [الكهف: ٥٥] .

وننتهي من هذه الخواص إلى القول بأنه من خواص سنة الله عز وجل في المجتمع والتاريخ، أنها تنقسم من حيث أثرها في الأفراد والأمم إلى ما يسيء الفرد أو الأمة إن خالفا، وإلى ما ينفعهما إن استقاما على مقتضى هذه السنن .

ولك أن تقول على الجملة: إن السنة بهذه الحيثية تنقسم إلى سنة حسنة تنفع المستظلين بها، وسنة ضارة تذيق المخالفين ضعف الحياة وضعف الممات، ولا يرون من آثارها إلا سوط عذاب .

ولا نطيل عليك بذكر الأمثلة من القرآن مكتفين بإحالتك على ما ذكرناه قبل ففيه كفاية.

ونعود من جديد إلى مفهوم لفظ السنة من حيث اللغة في طوره الأخير لنقول أيضا: إنه قد بلغ من الاتساع حدًا يمكن معه إضافة لفظ السنة إلى النبي ﷺ .

وحين تضاف السنة إلى النبي ﷺ، فهي إنما تعني شريعته أو طريقته ونهجه في هذه الحياة .

على أن إضافة السنة النبي ﷺ إنما تعني على الأقل في طريقته الشرعية أنها سنة الله باعتباره هو المشرع ونسبتها إلى النبي ﷺ فيما أرى، إنما هي على سبيل المجاز باعتبار أنه هو المتلقي عن الله المكلف بالبلاغ عن ربه .

وإلى هنا نقول بغاية الارتياح: إننا قد شرحنا المعنى اللغوي وعرضناه بما فيه مقنع

إلى الحد الذى ينبغى أن نتوقف معه عن الاسترسال فى القول، عن الإطالة فى الحديث، ثم نلتفت بعد ذلك إلى معنى آخر من معانى السنة .

السُّنَّةُ فِى الاسْتِعْمَالِ الشَّرْعِىّ

وبعد الحديث عن المعنى اللغوى لكلمة (سنة) ننتقل إلى المعنى الشرعى لهذه الكلمة.

ونقول – المعنى الشرعى – ونحن على وعى كامل بأن كثيرين من الناس يخلطون بين المعنى الشرعى والمعنى الاصطلاحى.

وهذا الخلط يوقع صاحبه فى مشاكل فكرية ومشكلات شرعية ربما يصعب عليه الخروج منها، إذ إنه لا يمكنه أن يخرج من هذه المشكلات إلا إذا ما رد كل شىء إلى أصله، وفهم الفرق الدقيق بين الاستعمال الشرعى والاستعمال الاصطلاحى.

فالشرع إنما يعمد إلى كلمات فى اللغة يريدها، ولها بين الناس مدلولات ومفاهيم هى من وضع الواضع اللغوى، وقد درج عليها الناس وتعارفوا عليها.

إن الشرع يعمد إلى كلمات هذه صفتها، ويغير فى مفهومها تغييرًا تاما لم يكن للناس به عهد.

وهذا المعنى الذى وضعه الشارع لتلك الكلمات، وإن لم يخرج عن نطاقها بالكلية، إلا أننا نراه قد اختلف اختلافا كبيرا عن هذا المدلول الذى تعارف عليه الناس.

ولم يكن هذا المدلول الجديد قطعا من وضع جماعة متخصصة أنشأته أول عهدها بالعلم إنشاء، أو درج عليه أفرادها فترة من الزمن ثم جاء أواخرهم ووضعوا له الضوابط التى تميزه من غيره.

إن المعنى الشرعى بيقين ليس من هذا القبيل، وإنما هو من وضع الشارع نفسه ليكون دالاً على معنى يريده من عباده أن يفعلوه.

وإذا أردنا أن نؤكد هذا بالأمثلة، فإن أول ما يحضرنا من ذلك لفظة (الصلاة).

و(الصلاة) فى وضع الواضع اللغوى: إنما تعنى مطلق الدعاء، فحين أراد الشارع أن يجعلها علمًا على فريضة افترضها على عباده، غيَّرَ مدلولها لكى تدل على هذه الفريضة، فصار معناها: هذه الأقوال والأفعال المفتتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم.

وأنت ترى هٰذا المعنى جديدًا كل الجدة على أسماع الناس، حيث لم يكن لآحادهم، ولاَ لجماعتهم قبل تصرف الشارع فِي هٰذِهِ اللفظة ومدلولاتها بذلك من عهد ولاَ معرفة.

وأنت تستطيع أن تجد ذلك فِي ألفاظ كثيرة كان للشرع منْهَا موقف التغيير والتحديد على وفق ما يريده من عباده من نحو: الزكاة، والصوم، والحج، والعمرة، والوضوء، والغسل والتيمم ....إلخ.

وهٰذا المعنى الشرعي على هٰذا النحو يختلف اختلافًا كبيرًا عن المعنى الاصطلاحي.

فالمعنى الاصطلاحي إنما ينشأ على يد جماعة يشتغلون بعلم من العلوم أو فن من الفنون، ولهم فِي هٰذا العلم سلف وخلف، فيبدأ سلفهم فيه بنوع من البحث البدائي أو الفج في استعمال الألفاظ الدالة على معانيها، ثم يأتي خلف هؤلاء العلماء تدفعهم الضرورة إِلَى الدقة العلمية فيعمدون إِلَى ألفاظهم التي يستعملونها، ويصطلحون على معانيها التي يريدونها أن تدل عليهَا.

وقديما كان يفعل بعض آحاد الناس الفعل نفسه قبل أن يباشر عمله فِي بحثه، فيعمد إِلَى بعض الألفاظ ويحدد طريقته فِي استعمالها، ويبين المعنى الذي يريده منهَا.

وسواء كان هٰذا التحديد من عمل فرد أو جماعة، فإن هٰذِهِ الطريقة تخالف المعنى الشرعي غاية المخالفة، وما ذلك إلا لأن المعنى الشرعي قد اختص الشارع وحده بتحديده، وألزم المكلفين باتباعه.

إِذَا عرفت هٰذا كله، فإنه لاَ يخفاك بعد أن عرفت هٰذا كله أن كلمة (السنة) حين استعملت فِي عصر المبعث، قد انحصرت عن هٰذا الاتساع فِي الدلالة انحصارًا جعلها إنما تدل على سنة النبي ﷺ وطريقته، من غير أن ينقص ذلك من استعمال الناس للكلمة نفسها فِي المجالات التي عرفوها وأمدهم بها الواضع اللغوي وعُرْفُ الناس الذي تعارفوا عليه فِي إطلاق هٰذِهِ الكلمة على معانيهَا.

والأمر الذي لاَ يخفى علينا ولاَ يجوز أن يخفى علينا، أن المعنى الاصطلاحي لكلمة (سنة) لم يكن قد ظهر فِي عصر المبعث، لاَ . ولا فِي عصر الخلفاء الراشدين.

ولئن كان علماء الحديث قد رصدوا روايات وردت فيها كلمة (سنة) تقيد دلالات

(السنة) فى إطار المعانى الاصطلاحية، فإن هذا الرصد نفسه يؤكد لنا أمرين هامين:

أحَدُهُمَا: أن استعمال (السنة) بهذا المعنى الذى يشبه المعانى الاصطلاحية قد ورد على قلة وعلى ألسنة الصحابة غالبًا.

وثَانِيهِمَا: أن الروايات التى تستعمل السنة دالة على ما تدل عليه المعانى الاصطلاحية تحرص كل الحرص على ألا تضع (السنة) فى مثل هذه الحالات مقابلة (للبدعة) وإنما تضعها إما للدلالة على أن الشريعة فيها أصل آخر من أصول التشريع مرتبط بالوحى غير القرآن الكريم، وإما للدلالة على أن الأمور التكليفية تضم أحكامًا أخرى ليست من قبيل الواجب المحتوم، وإنما يكون المرء فيها مختارًا بين الفعل أو الترك، وهو فى حالة الترك لا يحصل على ثواب ولا يتعرض إلى عتاب.

ودونك هذين المثلين من كتب السنة فتأملهما:

أخرج ابن ماجة وفى سننه بالسند إلى [النَّضْرِ بْنِ شَيْبَانَ قَالَ لَقِيتُ أَبَا سَلَمَةَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَقُلْتُ حَدِّثْنِى بِحَدِيثٍ سَمِعْتَهُ مِنْ أَبِيكَ يَذْكُرُهُ فِى شَهْرِ رَمَضَانَ .قَالَ نَعَمْ .حَدَّثَنِى أَبِى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ذَكَرَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَقَالَ: « شَهْرٌ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ صِيَامَهُ وَسَنَنْتُ لَكُمْ قِيَامَهُ فَمَنْ صَامَهُ وَقَامَهُ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا خَرَجَ مِنْ ذُنُوبِهِ كَيَوْمِ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ »] [(١)] .

وفى النسائى بسنده إلى [عَلِيٍّ ﷺ قَالَ: الْوِتْرُ لَيْسَ بِحَتْمٍ كَهَيْئَةِ الْمَكْتُوبَةِ وَلَكِنَّهُ سُنَّةٌ سَنَّهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ] [(٢)] .

أرأيت إلى هذين الاستعمالين من خلال هذين الأثرين كيف كانت المقابلة فى الأثر الأول بين ما شرع الله وما شرع رسوله ﷺ، وكيف كانت المقابلة فى الأثر الثانى بين ما هو حتم محتوم وفرض مفروض، وما هو اختيارى يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه أو يتعرض إلى ملام ؟

وقد يمر بين يديك من النصوص ما يفيد المقابلة الصريحة بين ما فرض الله وما فرض رسول الله ﷺ، لتأكيد أن الأصول فى الشريعة الإسلامية والتى يكون مصدرها

---

(١) ابن ماجة سنن ج ١ (٥) إقامة باب (١٧٣) ح رقم ١٣٢٨ .

(٢) النسائى مكنز ج ١ (٢) قيام الليل باب (٢٧) ح رقم ١٦٨٧ .

الوحى لا تقتصر على القرآن وحده.

ومن أجل هذا الذى ذكرناه لا بد أن نؤكد بادئ ذى بدء أن (السنة) بالمعنى الشـرعى الذى سنذكره هى وحدها التى تقابل (البدعة) فإذا قيل: (السنة، والبدعة) يكون المقصـود بالسنة هذا المعنى الذى شاع فى عصر المبعث فى حياة النبى ﷺ وأثناء نزول الوحى.

وإنه من أجل ذلك يكون من خطل الرأى وسوء التدبير أن نقول: إن (البدعـة) فـى عهد النبى ﷺ تقابل (السنة) بالمعنى الذى عرفه المحدثون أو الأصوليون.

وإنه لمن خطل الرأى كذلك وسوء التدبير أن نقـول: إن (البدعـة) تقابـل (السـنة) بالمعنى الذى يفهمه الفقهاء، والذى هو (النافلة).

وننتهى من كل ذلك إلى أن (السنة) فى اصـطلاح المحـدثين والأصـوليين يقابلهـا (القرآن) وأن (السنة) فى اصطلاح الفقهاء يقابلها (الواجب).

والمعنى الوحيد الذى يقابل (البدعة) هو (السنة) بمعناها الشائع فى عصـر المبعـث، والذى خصصناه باسم المعنى الشرعى لكلمة (السنة).

فماذا عسى أن يكون المعنى الشرعى لكلمة (السنة) ؟

إن المعنى الشرعى لكلمة (السنة) إنما يفهم من متابعة حياة رسول الله ﷺ لا لشـىء، إلا يكون المعنى الشرعى (للسنة) هو سيرة وطريقة رسول الله ﷺ بالمعنى العـام لهـذه الكلمة.

وقد يكون المعنى العام الذى ذكرناه هو المراد من السنة واسـتعمالاتها فـى عصـر المبعث إرادة مباشرة.

ويظهر ذلك ظهورًا واضحًا فى هذه الاستعمالات التى لا تكاد تحصى لكلمة (السـنة) سواء أكان ذلك فى عهد النبى ﷺ أم كان فى عهد الراشدين.

ودونك هذه النصوص التى تؤكد ما ذكرت لك:

فى سنن الترمذى بسنده إلى العرباض بن سارية وكنيته (أبو نجيح السـلمى) قـال:

وعظَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمًا بعْدَ صلاة الْغداة موْعظَـةً بليغَـةً ذَرَفَـتْ (١) منْهَـا الْعُيُـونُ ووَجِلَتْ(٢) منْهَا الْقُلوبُ فقَالَ رَجُلٌ: إنَّ هذه موْعظَةُ مُوَدِّعٍ فَمَاذَا تعْهَدُ إليْنَا يَا رَسُـولَ اللَّـهِ قَالَ: «أُوصِيكُمْ بتَقْوَى اللَّهِ، وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، وَإِنْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ يَـرَى اخْتِلافًا كثيرًا، وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ فَإِنَّهَا ضَلالَةٌ فَمَنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَعَلَيْـهِ بِسُـنَّتِي وسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ عَضُّوا عليْهَا بالنَّوَاجِذِ » .

قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ .

وللحديث طرق كلها إلى العرباض (٣) .

وعند الترمذى كذلك بالسند إلى [كثير بْنِ عَبْدِ اللَّهِ هُوَ ابْنُ عَمْرِو بْنِ عَـوْفٍ الْمُزَنِـيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِبِلالِ بْنِ الْحَارِثِ: « اعْلَمْ »، قَالَ مَا أَعْلَمُ يَارَسُولَ اللَّهِ، قَالَ « اعْلَمْ يَا بِلالُ »، قَالَ: مَا أَعْلَمُ يَا رَسُولَ اللَّهِ .قَالَ: « أَنَّهُ مَنْ أَحْيَا سُنَّةً مِنْ سُنَّتِي قَـدْ أُمِيتَتْ بَعْدِي فَإِنَّ لَهُ مِنَ الأَجْرِ مِثْلَ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أُجُـورِهِمْ شَـيْئًا، وَمَنِ ابْتَدَعَ بِدْعَةَ ضَلالَةٍ لا تُرْضِي اللَّهَ وَرَسُولَهُ كَانَ عَلَيْهِ مِثْلُ آثَامِ مَنْ عَمِلَ بِهَا لا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أَوْزَارِ النَّاسِ شَيْئًا » . قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ (٤).

وتأمل هَذَا القيد (لا تُرْضِي اللَّهَ وَرَسُولَهُ) لعله يفيدك فى بعض تحليلات مواقفك .

وفى صحيح البخارى بالسند إلى حذيفة أنه [رَأَى رَجُلاً لا يُتِمُّ رُكُوعَـهُ وَلا سُـجُودَهُ، فَلَمَّا قَضَى صَلاتَهُ قَالَ لَهُ حُذَيْفَةُ: مَا صَلَّيْتَ .قَالَ: وَأَحْسِبُهُ قَالَ: - لَوْ مُتَّ مُتَّ عَلَى غَيْـرِ سُنَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ (٥).

---

(١) ذرفت: سالت وهى من باب ضرب.

(٢) وجلت: خافت.

(٣) الترمـذى أبو عيسى سنن - ك العلم (٤٢) - (١٦) باب ما جاء فى الأخذ بالسنة واجتناب البدع ح٢٦٧٦، والحديث عند ابن ماجة - مقدمة - (٦) باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين ح٤٢.

(٤) الترمذى: سنن ك (٤٢) العلم باب (١٦) ما جاء فى الأخذ بالسنة واجتناب البدع ح٢٦٧٧.

(٥) صحيح البخارى - ك (٨) الصلاة - باب (٢٦) ح ٣٨٩ .

وقد أخرجه كذلك فى كتاب الأذان من طريقين مختلفين باب ١١٩ (ح٧٩١) وباب ١٣٣

وفيه بالسند إلى [مرْوَانَ بْنِ الْحكم قال: شَهِدْتُ عُثْمَانَ وَعَلِيًّا - ﭬ - وَعُثْمَانُ يَنْهى عن الْمُتْعَةِ وَأَنْ يُجْمَعَ بَيْنَهُمَا .فَلَمَّا رَأَى عَلِيٌّ، أَهَلَّ بِهِمَا لَبَّيْكَ بِعُمْرَةٍ وَحَجَّةٍ قَالَ: مَا كُنْتُ لأَدَعَ سُنَّةَ النَّبِيِّ ﷺ لِقَوْلِ أَحَدٍ] [1] .

وإذا ذهبنا خلف كلمة (سنة) بمعنى الطريقة فيما رواه المحدثون وذكره الرواة لطال بنا الوقت، فقد وردت هذه الكلمة بهذا المعنى في مواضع تجل عن الحصر، فمن أراد ذلك فعليه أن يطالع في كتب السنة ليروى غلته.

أما أنا فسأحدثك الآن عن جانب آخر استعملت فيه كلمة (السنة) بمعنى الشرعة التي جاء بها النبي ﷺ من الله عز وجل هدًى للناس.

وسوف أحاول هنا كذلك أن أقتبس لك بعض الأمثلة بقدر ما يقنعك أو يريح خاطرك، ثم أتركك بعد ذلك لتقرأ نظائر ما أذكر لك وأشباهه في مظانه من كتب السنة.

في سنن ابن ماجة بالسند إلى [ابْنِ عَبَّاسٍ وَابْنِ عُمَرَ قَالاَ: سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَلاَةَ السَّفَرِ رَكْعَتَيْنِ وَهُمَا تَمَامٌ غَيْرُ قَصْرٍ وَالْوِتْرُ فِي السَّفَرِ سُنَّةٌ] [2] .

وفي البخاري بالسند إلى عروة يسأل خالته أم المؤمنين عائشة عن حكم الطواف بين الصفا والمروة، فبينت له الحكم الصحيح من حديث طويل، وفيه أن الناس لما تحرجوا عن السعي بين الصفا والمروة لما كان فيهما من إساف ونائلة نزلت الآية ترفع الحرج وقالت عائشة بعد هذا الشرح والبيان [وَقَدْ سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الطَّوَافَ بَيْنَهُمَا، فَلَيْسَ لأَحَدٍ أَنْ يَتْرُكَ الطَّوَافَ بَيْنَهُمَا] .

وهي تعني أن النبي ﷺ هو الذي شرع السعي بين الصفا والمروة ولم يأت تشريع

(ح٨٠٨) إلا أنه في أحد رواياته ذكر كلمة (الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ مُحَمَّدًا ﷺ) بدلا من (سُنَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ) .

(١) صحيح البخار ك (٢٥) الحج باب (٣٤) ح ١٥٦٣، وعنده في بعض روايات هذا الحديث جملة: وَمَا تُرِيدُ إِلاَّ أَنْ تَنْهَى عَنْ أَمْرٍ فَعَلَهُ النَّبِيُّ ﷺ نفسه ح ١٥٦٩ ومسلم .

(٢) ابن ماجة سنن (٥) ك إقامة الصلاة والسنة فيها (١٢٤) باب ما جاء في الوتر في السفر ح١١٩٤، وانظر أحمد ٢٤١/١ .

ذلك فى القرآن، وإنما الذى فيه هو رفع الحرج عمن أراد السعى وفعله.

والذى يظهر من الحديث أن أبا بكر قد تحفظ على هَذَا الفهم فى الآية وذكر تخريجـا آخر مفاده: أن السعى بين الصفا والمروة مأخوذ من الآية الكريمة [١] .

ومن كل هَذَا يظهر لى ولك معنى (السنة) المقابل (للبدعة) .

آراءُ للأئمة

وهذَا المعنى الذى انتهينا إليه من معانى السنة، ورأينا أنه هو المعنى المقابل للبدعـة هو ما اعتمده علماء أهل اللغة والحديث وغيرهم .

قال الأستاذ عبد الله محفوظ باعلوى الحضرمى:

[السنة فى لغة العرب والشرع هى الطريقة وهى هدى الرسول ﷺ فى حديث جابر، ومنـه قول الرسول ﷺ: « لَتَتَّبِعُنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ » - أى طريقتهم وهو حديث صحيح مشهور [٢] .

كقول الرسول ﷺ وعلى آله: [مَنْ سَنَّ فِى الإِسْلاَمِ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْـرُ مَـنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِى الإِسْلاَمِ سُنَّةً سَيِّئَةً كَـانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِـمْ شَـيْءٌ » أى طريقة كما سبق، فطريقة الرسول ﷺ فى هديه وقبوله ورده هى السنة، وهى أيضًا مفسرة بذلك فى حديث جرير: سنة حسنة وسنة سيئة يعنى طريقة حسنة أو طريقـة سـيئة، ولاَ تحتمل غير ذلك، فليس المراد إِذًا ما يفهمه عامة الطلاب فضلاً عن العوام أنهـا الحـديث النبوى أو ما يقابل الفريضة، فإن الأول مصطلح المحدثين، والثـانى مصـطلح الفقهـاء والأصوليين وكلاهما محدث ليس مرادًا هنا، فسنة الرسول ﷺ هى طريقة الفعل والأمـر والقبول والرد، وهى طريقة خلفائه الذين سلكوا طريقته فى الفعل والأمر والقبول والـرد، إِذًا فما أحدث لاَ بد من عرضه على سنة الرسول ﷺ أى طريقته فى القبول والرد] [٣] .

---

(١) انظر صحيح البخارى (٢٥) ك الحج (٩٧) باب وجوب الصفا والمروة وجعل من شعائر الله ح١٦٤٣، والحديث عند البخارى فى أكثر من موضع .

(٢) متفق عليه من حديث أبى سعيد الخدرى .

(٣) راجع السنة والبدعة ص ٦ .

وقال الراغب الأصفهانى:

[السنن جمع سنة، وسنة الرسول ﷺ هى طريقته التى كان يتحراها، وسنة الله تعالى قد تقال لطريقة حكمته وطريقة طاعته نحو قوله تعالى: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلاً﴾ [الفتح: ٢٣] وقال تعالى: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلاً﴾ [فاطر: ٤٣] فتبيينه أن فروع الشرائع وإن اختلفت صورها فالغرض المقصود منها لا يختلف ولا يتبدل وهو تطهير النفس وترسيخها للوصول إلى ثواب الله وجواره (١) .

وقال الحافظ فى الفتح عند تفسير الفطرة فى خصال الفطرة قال: « والتعبير فى بعض روايات الحديث بالسنة بدل الفطرة يراد بها الطريقة لا التى تقابل الواجب .

وقد جزم بذلك أبو حامد والماوردى وغيرهما، وقالوا هو كالحديث الآخر: فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِى وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ .

وإلى هذا الذى ذكرناه أيضًا ذهب ابن رجب الحنبلى وتحمس له تحمسًا شديدًا فى أكثر من موضع .

فهو يقول عند حديث عائشة رضى الله عنها فيما رواه الشيخان قالت: [قال رسول الله ﷺ: « مَنْ أَحْدَثَ فِى أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ » .

قال ابن رجب: [وهذا الحديث أصل عظيم من أصول الإسلام، وهو كالميزان للأعمال فى ظاهرها كما أن حديث: « الأعمال بالنيات » ميزان للأعمال فى باطنها، فكما أن كل عمل لا يراد به وجه الله تعالى، فليس لعامله فيه ثواب، فكذلك كل عمل لا يكون عليه أمر الله ورسوله، فهو مردود على عامله، وكل من أحدث فى الدين ما لم يأذن به الله ورسوله، فليس من الدين فى شىء] (٢) .

ثم أحال ابن رجب على موضع آخر من كتابه كان فيه أكثر وضوحًا حيث قال عند جزء من أجزاء حديث العرباض الشهير [..... قوله ﷺ: « مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِى فَسَيَرَى

---

(١) راجع مفردات القرآن مادة سنن.

(٢) جامع العلوم والحكم – الشيخ عبد الرحمن بن شهاب الدين [illegible] ثم الدمشقى الشهير بابن رجب الحنبلى (٧٣٦ – ٧٩٥ هـ) الطبعة السابعة (١٤١٧ هـ – ١٩٩٧ م) جـ ١ ص [illegible]

اخْتلافًا كثيرًا فعَلَيْكُمْ بسُنَّتي وَسُنَّة الْخُلَفاء الرّاشِدينَ الْمَهْدِيّينَ منْ بَعْدي، عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ » .

هذا إخبار منه ﷺ بما وقع في أمته بعده من كثرة الاختلاف في أصول الدين وفروعه، وفي الأقوال والأعمال والاعتقادات، وهذا موافق لما روى عنه من افتراق أمته على بضع وسبعين فرقه، وأنها كلها في النار إلا فرقة واحدة، وهي من كان على ما هو عليه وأصحابه، وكذلك في هذا الحديث أمر عند الافتراق والاختلاف بالتمسك بسنته وسنة الخلفاء الراشدين من بعده، والسنة: هي الطريقة المسلوكة، فيشمل ذلك التمسك بما كان عليه هو وخلفاؤه الراشدين من الاعتقادات والأعمال والأقوال وهذه هي السنة الكاملة، ولهذا كان السلف الصالح قديما لا يطلقون اسم السنة إلا على ما يشمل ذلك كله، وروى معنى ذلك عن الحسن والأوزاعي والفضيل بن عياض] (١) .

أما أبو إسحق الشاطبي الذي تَقَوَّلَ عليه بعض الناس ما تقولوا في هذا المجال، فإنه يحدد موقفه من معنى السنة بطريقة صارمة لا يخالف فيها العلماء .

فهو يقول: [يطلق لفظ (السنة) على ما جاء منقولاً عن النبي ﷺ على الخصوص، ما لم ينقص عليه في الكتاب العزيز، بل إن ما نص عليه من جهته - عليه الصلاة والسلام - كان بيانا لما في الكتاب أو . لا .

ويطلق أيضًا في مقابلة البدعة، فيقال: « فلان على سنة » إذا عمل وفق ما عمل عليه النبي ﷺ كان ذلك مما نص عليه في الكتاب أو . لا .

ويقال: « فلان على بدعة » إذا عمل على خلاف ذلك .

وكأن هذا الإطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة، فأطلق عليه لفظ السنة من تلك الجهة، وإن كان العمل بمقتضى الكتاب .

ويطلق أيضًا لفظ السنة على ما عمل عليه الصحابة، وجد ذلك في الكتاب أو السنة أو لم يوجد لكونه اتباعًا لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا، أو اجتهادًا مجتمعًا عليه منهم أو من خلفائهم، فإن إجماعهم إجماع، وعمل خلفائهم راجع أيضًا إلى حقيقة الإجماع، من جهة

---

(١) السابق - جـ ٢ - ص ١٢٠.

حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر المصلحى عندهم .

فيدخل تحت هَذَا الإطلاق المصالح المرسلة والاستحسان؛ كما فعلوا فِى حد الخمـر، وتضمين الصناع وجمع المصحف، وحمل الناس على القراءة بحرف واحد من الحـروف السبعة، وتدوين الدواوين، وما أشبه ذلك .

ويدل على هَذَا الإطلاق قوله عليه الصلاة والسلام: « عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِى وَسُـنَّةِ الْخُلَفَـاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ »[(١)] .

أترى إِلَى هَذِهِ النقول التى مثلت آراء كلها تؤكد ما ذكرته لك ؟

ولقد شئنا بعد مشيئة الله عز وجل أن نذكر هَذِهِ النقول منسوبة إِلَى أصحابها لتكـون كلها مثالاً يغنينا ويغنيك عن طول المقال .

فلئن أقنعك ما ذكرته لك كان ذاك ما تحب ونحب، وإن حملك المـراء علـى طلـب المزيد فدونك المطولات فاقرأ مِنْهَا ما تبتغيه من الآراء، وما تشتهيه من الأقوال .

أما أنا فقد انتهيت معك إِلَى أن السنة المقابلة للبدعة إنما هى طريقة النبى ومنهجه فِى الدين.

وبإمكاننا أن نتسع فِى القول فنقول: إن سنة النبى ﷺ قد تطلق ويراد مِنْهَـا طريقتـه وعادته على إطلاق فِى الطريقة والعادة .

الطَّرِيقُ إِلَى مَعْرِفَةِ سُنَّةِ النَّبِىِّ ﷺ

وإِذَا اتضح أمامنا معنى السنة المقابل للبدعة على هَذَا النحو، كان هَذَا الاتضاح نفسه توطئة طبيعية لسؤال مشروع مؤداه: إِذَا كانت السنة قد اتضحت من حيث معناهـا علـى هَذَا النحو من الاتضاح فما عسى أن يكون الطريق إِلَى معرفتها ؟

وهذا السؤال الذى قد ثبتت مشروعيته وأهميته، نحتاج فِى الإجابة عليه إلى شىء من الأناة، وقدر غير يسير من السبر والصبر وهذَا ما نعتزم فعله الآن .

وأنت لا يزعجك هَذا التعبير، ولا تقلقك المبالغة فى الاحتياط، فإن النبى ﷺ لم يذهب إلـى ربه إلا بعد أن ترك أمته على المحجة البيضاء ليلها كنهارها بحيث لا يزيغ عنها إلا هالك .

---

(١) الموافقات للشاطبى - جـ ٤ - ص ٣ وما بعدها .

ومن أجل ذلك فإن أقول لك: إننى سأسير بك فِى هَٰذِهِ الطريق السهلة الواضحة التــى لاَ تخفى معالمها، وَلاَ تخطئك أدربها إن كان لها أدرب تتفرع عنها وتعود إليها:

١ - ومن أول معالم هَٰذِهِ الطريق التى ترسـم سـنة النبـى ﷺ وتشـكلها (الـنص الشرعى).

و(النص الشرعى) الموحى به إِلَى النبى ﷺ إنما يحتويه الكتاب والسنة، وهـو فـى إجماله المجمل خطاب من الشارع للمكلف من خلال الأمر أو النهى اللذين يطلبـان مـن المكلف أن يفعل أو . لاَ يفعل .

والنص الشرعى على هَٰذَا النحو واضح بذاته الوضوح كله، وليس لأحد فيه من عمل إلا أن يفقه النص ويستخرج منه الحكم على قواعد منضبطة ونظم مخصوصة، ثـم يبـين مراتب الحكم الذى انتزعه من هَٰذِهِ النصوص، ثم يصنف هَٰذِهِ المراتب إِلَى ما هو واجـب أو حرام، وهما المرتبتان اللتان تحتلان القمة من طلب الفعل أو طلـب التـرك، تتلوهمـا مراتب أخرى من نحو المندوب، وهو طلب الفعل على وجه غير جـازم بحيـث يحتـل المرتبة الثانية بعد الواجب أو الفرض على رأى من يقول بالترادف بين الفرض والواجب، ثم المكروه وهو الذى يطلب تركه طلبًا غير جازم وهو يحتل المرتبة الثانية علـى سـلم التروك بعد الحرام، ثم يأتى بعد ذلك هَذَا المباح على رأى من قال: إن المباح حكم شرعى يتعلق به غرض من أغراض المشرع .

هذَا هو بعض ما يتاح للمكلف أن يفعله بالنسبة لخطاب الشرع الوارد عـن طريـق الوحى، وهو أن يفقه النصوص بقصد انتزاع الأحكام منْهَا وتصنيفها على نحو ما رأيت .

ثم إن هناك عملاً آخر يجب على المكلف أن يقوم به إن كان من أهل الفكر والنظر .

وتشتد الحاجة إِلَى هَذَا النوع من العمل عندما يبدو فِى النصوص شىء من التعارض الظاهرى عند الوهلة الأولى .

وإِذَا ما حدث شىء من ذَلك بين النصوص، فإنه يجب على الناظر الفقيـه أن يقـول كلمته على الترتيب الذى يعلمه من قواعد المنهج فِى مثل هَٰذِهِ الحال .

وهو يجب عليه أن يوفق بين النصوص ما وسعه التوفيق، مادام قد ثبت بـين يديـه

صحتها من حيث النقل، ونسبتها إلى الشارع الحكيم على وجه يقيني، فإن أعياه التوفيق فعليه أن ينظر في ترتيب هذين النصين اللذين بدا بينهما التعارض، ثم ينظر لعل المتأخر منهما قد نسخ المتقدم .

ولا نطيل في هذا المجال بأكثر من ذلك، وإنما الذى نريد أن نقوله هنا، هو أن عمل المكلف في هذه النصوص لا يتجاوز هاتين المنطقتين .

٢ - ومن المعالم التى ترسم وتشكل سنة النبى ﷺ أفعاله وممارساته .

والنبى ﷺ كسائر بنى آدم له أفعال وممارسات يسجلها له الواقع، ويتحمل التاريخ روايتها من جيل إلى جيل .

والذى يتحتم علينا أن ننبه إليه هنا هو أن أفعال النبى ﷺ وممارساته، لا تفرض علينا التأسى بالنبى ﷺ فيها جميعا، وإنما هى تقع في قسمين عظيمين:

قسم ينبغى علينا أن نتأسى بالنبى فيه .

وقسم لا يطلب إلينا أن نتأسى فيه بالنبى ﷺ .

وهذا الكلام المجمل يحتاج إلى شىء من البسط وشىء من التفصيل .

ولا يتأتى البسط إلا من خلال هذا التفصيل والتقسيم والتشقيق لأفعال النبى ﷺ بحيث ينتظمها أنواع، ويحتويها أقسام كل قسم على حدة، وكل نوع له خواصه وصفاته .

وهذا ما نعتزم فعله الآن معك، فنقول وبالله التوفيق:

إن أفعال النبى ﷺ على أنواع وأدرب:

أ - فمن هذه الأفعال ما يتصل بالطبيعة البشرية والجبلة الإنسانية للنبى ﷺ كالمأكل والمشرب، وما يتصل بها من المأكول والمشروب وكيفية تناولها .

وقل مثل ذلك في الملبس، ومثله في الأماكن التى يتحرك فيها، وطريقته في الجلوس والقيام والاضطجاع، وغير ذلك من هذه الأمور التى تتصل ببشرية الإنسان وفطرته التى هى طبيعته وجبلته .

وأنت خبير بأن هذا القسم وإن كان يدخل في سنة النبى ﷺ وعادته، إلا أنه لا يدخل

فِى هَذِهِ السنة والعادة بمعنى الطريقة المشروعة .

وأنت خبير كذلك بأن هَذَا القسم بما يحتويه من مسـائل لاَ يطلـب إلينـا أن نتأسـى بالنبى ﷺ فيه .

أما أنه ليس فى حق النبى ﷺ بمعنى الطريقة المشروعة فلأن النبى ﷺ يمارس هَـذَا الجزء من عادته بصفة البشرية فيه دون أن يكون فيه معنى القربة إِلَى الله عز وجل .

وأما أننا لاَ يجب أن نتأسى بالنبى ﷺ فيه، فلأن هَذِهِ الأفعال وأمثالها إنما تصدر عن النبى ﷺ بدافع الجبلة والعادة والطبيعة والفطرة، وهى أمور تختلف مـن إنسـان لآخـر، فهناك من يحب من الأطعمة المباحة ما لاَ يحبه غيره .

فالنبى ﷺ مثلاً كان يحب الدُبَاء (القرع) كما كان يحب لحم الذراع بحكم مَيْله الطَبَعى من غير أن يكون قد أوجب على أمته أن يتأسوا به فِى محبته للدباء أو لحم الذراع .

وكان النبى ﷺ ينفر من بعض الأطعمة بحكم طبعه وعادته، كما كان ينفر من أكـل لحم الضب، وَلاَ يجب على الأمة أن تنفر من أكل لحم الضب تأسيا برسول الله ﷺ .

ب - وهناك من أفعال النبى ﷺ أفعال تختص به ﷺ وتوضح النصوص الشرعِية أنها خاصة به .

فالنبى ﷺ يجوز أن يتزوج بأكثر من أربع، وقد سجل التاريخ أنه جمع فِى عصـمته أكثر من أربع نسوة فِى وقت واحد .

والنبى ﷺ كان يصوم فِى حياته صوم الوصال، وما أباح ذلك كله لأمتـه، وَلاَ شـيئا منه.

وهذَا القسم من أفعاله ﷺ ليس محلاً للتأسى، وما كان لأحد أن يقتدى به فيما هو مـن خصائصه .

جـ - ومن أفعال النبى ﷺ أفعال تصدر عنه وهى مبينة للقرآن الكريم فيما لـم يبينـه القرآن، أو مفصلة له فيما أجمله .

وهذَا النوع من أفعال رسول الله ﷺ تابع فِى كل موقع من مواقعه لأصله الوارد فِـى القرآن الكريم .

فإذا كان الأصل الذى تفصله السنة أو تبينه من قبيل الواجب، كان العمل بمـــا بينتـــه السنة واجبا، وإن كان دون ذلك انسحب حكمه على ما بينته السنة به .

ومن الأمثلة الواضحة التى تجلى هذا النوع من أفعال النبى ﷺ ما جاء من قطع يـــد السارق من مفصل الكوع، ولم يكن الحد الذى تقطع عنده اليد واضحًا فى القرآن الكـــريم، حيث قال الله عز وجل: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] واليد فى اللغة تطلق على الذراع كله بدءا من أطراف الأنامل وانتهاء بالمفصل عند الكتف، فجاء فعـــل النبى ﷺ مبينا للحد الذى تقطع منه يد السارق .

وأنت خبير بعد الذى بيناه أن حكم الاقتداء بالنبى ﷺ فى هذا النوع من أفعالـــه حكـــم المبين من القرآن باعتبار أنه هو الأصل، والسنة خادمة ومبينه له .

د – ويبقى من أفعال النبى ﷺ نوع هو ليس من أفعال الجبلة، وليس من خصائصه ﷺ وليس هو من الأفعال المبينة للقرآن الكريم .

وهذا النوع من أفعال رسول الله ﷺ هو النوع الذى ينبغى علينا أن نتأسى به فيه.

ولكن من حقنا هنا أن نتساءل على أية درجة من الإلزام يكون اتباعًا لرســـول الله ﷺ فى هذه الأفعال المندرجة تحت هذا النوع الأخير.

والجواب هنا لا تحتمله عبارة واحدة تفيد حكما بعينه، وإنما لا بد فيه من التفصيل.

فهناك من هذه الأفعال المندرجة تحت هذا النوع، أفعال قد اقترن بها ما يفيد حكمهـــا من الوجوب أو الندب، فيكون التأسى بها على هذه الدرجة مـــن الوجـــوب أو النـــدب أو غيرهما.

وهناك من هذه الأفعال كذلك ما يقترن به حكم أو يكون له فى الشـــريعة مـــا يفيـــد حكمه، وهو على أقسام:

منها: ما يظهر فيه معنى القربة لله عز وجل فيحمل فى هذه الحالة على أقل مراتـــب القربة من حيث الحكم التكليفى وهو الندب.

ومن أمثلته: أن النبى ﷺ كان يفتتح رسائله بـ (بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ) .

ومنها: ما لا يظهر فيه معنى القربة فيحمل عند جمهور العلماء على أنـــه مبـــاح أو

مأذون فيه.

ويرى بعض العلماء فى هذا القسم أنه يكون من باب المندوب كالقسم السابق.

وحجتهم فيه أن النبى ﷺ نبى ورسول، وأن الأصل فى أفعاله أنها محل للتأسى بهَا.

وسواء أخذنا بهذَا الرأى أو ذاك، فإن الخطب هين وَلاَ شك.

ومن أمثلة هَذَا النوع الذى لاَ يظهر فيه معنى القربة: أن النبى ﷺ كان يسمح لشعر رأسه أن يطول إلى شحمة أذنيه.

وهذَا أمر لم يظهر فيه معنى القربة لله، فحمله الجمهور على الإباحة، ولم يجعلوه موضعًا للتأسى.

وعليه: فإن المسلم بالخيار أن يفعل مثل فعل النبى ﷺ هنا أو . لاَ يفعل، دون أن يكون مأجورًا ودون أن يكون آثمًا.

ومن أمثلة هَذَا النوع كذلك: أن النبى ﷺ إذَا أراد أن يعتم بعمامة كان يرخى منْهَا بين كتفيه، فيترك منْهَا ذؤابة يراها الناظرون ويسمونها بالعَذَبَة .

وهذَا الفعل من أفعاله لاَ يظهر فيه معنى القربة لله عز وجل، فقال فيه جمهور العلماء ما قالوه فى الذى قبله.

أما غير الجمهور فإنهم يرون التأسى فى هذين المثلين وأشباهما، ويحملون هذه الأمثلة والتأسى فيها بالنبى ﷺ على أقل درجات الإلزام فى خطاب الشرع وهو المندوب.

ومن هذَا النوع من أفعال النبى ﷺ نوع تتقارب فيه وجهات النظر كل بحسب زاوية الرؤية عنده.

فمنهم من يرى فى هذه الأفعال أنها قربة.

ومنهم من يرى أن القربة غير ظاهرة فيهَا.

ومن أمثلة هذَا النوع الذى تقاربت فيه وجهات النظر جلسة الاستراحة فى الصلاة، وهى تلك الجلسة التى تعقب السجدة الثانية من ركعة لاَ يشرع بعدها الجلوس للتشهد، بل يجب على المصلى أن يقوم بعدها للإتيان بالركعة التالية.

ولقد كان النبى ﷺ يجلس بعد السجدة الثانية هذه جلسة قصيرة يهم بعدها بالقيام إلى الراكعة التالية.

فمن العلماء من يرى أن هذا النوع من الفعل يفعله النبى عادة منه، بقصد الراحة لا بقصد القربة.

وهؤلاء يرون أن جلسة الاستراحة ليست من سنن الصلاة.

فى حين يرى الآخرون عكس ذلك فيقولون: إن النبى ﷺ إنما يجلس جلسة الاستراحة فى الصلاة تقربًا إلى الله عز وجل.

وعلى هذا الرأى تمون جلسة الاستراحة سنة من سنن الصلاة يثاب فاعلها ولا يعاقب تاركها.

ومن أمثلة هذا النوع كذلك ما كان يفعله النبى ﷺ فى كتابة رسائله وتسطير مكاتباته الصادرة عنه لغيره.

ولقد دأب النبى ﷺ فى هذه الرسائل أن يكتب اسمه أولاً قبل اسم المرسل إليه.

وهذا النوع من الفعل اختلفت فيه أنظار المجتهدين وتقاربت وجهات نظرهم.

فمنهم من يقول: إن معنى القربة هنا ظاهر.

وعليه: فإن تقديم اسم المرسل على اسم المرسل إليه فى المكاتبات يعد سنة يثاب عليها كسائر السنن.

ومنهم من يرى أن هذه عادة من العادات لا يظهر فيها معنى القربة فلا يعد فاعلها فاعلا لسنة، ولا يؤخذ تاركها بملام لإجماعه على ترك سنة من السنن.

وأنت إذا نظرت فيما فعله سلف الأمة، لوجدت مثل الإمام مالك ﷺ يسأل عن حكم تقديم اسم المرسل إليه على اسم المرسل على خلاف ما كان بفعل النبى ﷺ فأجاب الإمام بقوله: (لا بأس به) .

وهذا عبد الله بن عمر وهو من هو يكتب إلى معاوية فيقدم اسم معاوية وهو المرسل إليه على اسمه وهو المرسل.

وما كان النبى ﷺ يفعل ذلك.

وكذلك فعل وهو يكتب إلى عبد الملك بن مروان دون أن يرى فى فعله حرجا، ودون أن يرى أنه زاهد فى سنة من سنن رسول الله ﷺ .

هذا هو فعل النبى ﷺ .

وتلك هى الأحكام التى تتصل بفعل رسول الله ﷺ (١) .

٣ - ومن الأشياء أو المعالم التى ترسم سنة النبى ﷺ وطريقته، وتحملنا على التعرف عليهما ما يعرفه العلماء بـ (تقريرات النبى ﷺ) .

وتقريرات النبى ﷺ معناها فى الإيجاز الموجز أن النبى ﷺ يرى من أصحابه ومعاصريه فعلا يفعلونه، أو يسمع منهم قولا يقولونه مباشرة، أو يبلغه عنهم ما قالوه أو فعلوه فيقرهم عليه .

والنبى إذا صدر عنه هذا الإقرار بالموافقة القولية التى تعرب عن رضاه بما رأى وسمع، أو بسكوته عما رأى وسمع، ولم يكن هذا الإقرار من النبى ﷺ كالإقرار من غيره، ذلك أن النبى ﷺ مسئول عن التشريع فى أمته، ومسئول عن البلاغ عن ربه، فموافقته أو إقراره يعد لونا من التشريع، وهو فى أصله الأصيل يعمل أفراد الأمة وجماعاتها على التأسى بالنبى ﷺ فيه .

وإذا كان الإقرار من النبى ﷺ يفيد حكما تشريعيا فهو فى الأصل لا يعمل إلا على أخف درجات الحكم التكليفى وهو الإباحة التى تفيد جواز الفعل وجواز الترك، ولا يرقى الإقرار على سلم الإلزام ليفيد الندب أو الوجوب بنفسه، وإنما لا بد مع مجرد الإقرار من دليل آخر يرقى بحكم هذا الفعل أو ذاك، ويرقى بهذا القول أو ذاك إلى مرتبة أعلى من الإباحة وجواز العمل بمقتضاه .

وإذا وجدت قرينة أو دليل ترقى بهذا الحكم إلى مرتبة أعلى، فإن الحكم حينئذ لا

---

(١) راجع نحو: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول الأمام أبو عبد الله محمد ابن أحمد المالكى التلمسانى ت: ٧٧١ هـ . ص ٨٣ – ٨٧ . ط دار الكتب العلمية بيروت تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف أستاذ بكلية الشريعة جامعة الأزهر .

يكون منتزعا من مجرد الإقرار، وإنما يكون قد انتزع من هذا الدليل المصاحب للإقرار، وتبقى خاصية الإقرار على أصلها الأول، وهى أن الإقرار لا يفيد إلا مجرد الجواز أو الإباحة .

فأنت قد ثبت لديك من غير شك أن النبى ﷺ قد سمح لبعض المحاربين أن يتدربوا على آلات الحرب فى المسجد فى دورات من اللعب بالحراب، حيث رآهم يفعلون ولم ينكر عليهم ما فعلوه .

وهذا اللون من الإقرار يقف سدًا منيعًا فى وجه أولئك النفر الذين يقولون بحرمة أن يتدرب بعض شباب المسلمين فى المسجد على بعض آلات الحرب، ولو كان ذلك فى شكل مسابقات تأخذ فى ظاهرها شكل اللعب .

وأنت قد ثبت لديك بغير شك قصة فريعة بنت مالك بن سنان، وهى أخت الصحابى الجليل أبى سعيد الخدرى حيث توفى زوجها، وقد خرجت وهى فى عدتها تستفتى رسول الله ﷺ فى المكان الذى ستنفق فيه أيام عدتها، فأمرها النبى ﷺ أن تعود إلى بيت الزوجية وتنفق فيه أيام عدتها .

ولم يعترض النبى ﷺ على صنيع فريعة، فهو لم ينكر عليها خروجها للاستفتاء .

وهذا الإقرار من النبى ﷺ يقف سدًا منيعًا فى وجه من يحرمون على المرأة يتوفى عنها زوجها أن تخرج لطلب الفتوى، والتفقه فيما يَعِنُّ لها من المسائل التى لا تحتمل التأجيل .

تتمةٌ فى مسألة السنّة

وعند هذا الحد تم المراد مما أردنا أن نحدثك عنه من موضوعات تتصل بحقيقة السنة.

وقد علمت فيما علمتَ أن السنة تطلق فى مقابلة البدعة .

وتطلق كذلك فى مقابلة الأصل الأول من أصول التشريع وهو القرآن .

وتطلق كذلك فى مقابلة الواجب أو الفرد باعتبار أنها أنزل درجة فى سلم التكليف من الفرض أو الواجب .

والشيء الذي لا يغيب عنك وأنت تطالع الكتب، أن هذه المعـاني متداخلـة وغيـر متميزة في كثير من المراجع الإسلامية، مما يجهد الباحث الذي يريد أن يقف على حقيقـة الأشياء على ما هي عليه (١) .

وقد حاولنا فيما سبق أن نضع المادة أمامك واضحة المعالم تعرب عن نفسها بغايـة اليسر والسهولة .

ورأيت قبل أن أنتقل إلى بحث آخر أن أصحح مسألتين، أو على الأقل أدلي بدلوي فيهما .

١ – المسألة الأولى: تتصل بسنة من سنن النبي ﷺ قد أميتت، ومع كثرة غفلة الأمة عنها شاء الله أن تأتي جماعة من المبتدعة في الدين وتحيي هذه السنة التي ماتت وتتخذها شعارًا لها، فيتحرج بعض المسلمين (ومنهم فقهاء) من مشاركة هذه الطائفة في فعل هـذه السنة التي أحيوها واتخذوها لهم شعارًا، مخافة أن يكون في ذلك تقوية لموقفهم وشد مـن أزرهم .

فنحن نرى مثلاً أن جماعة من المبتدعة لا نريد أن نسميها قد أحيت سنة من السـنن التي عز انتشارها في المجتمع المسلم كالتختم في اليد اليمنى .

ومع أن التختم في اليد اليمنى كان من عادات النبي ﷺ وصحابته في العصـر الأول أن المسلمين اليوم لم يعد يفعلونه، فلما فعله المبتدعة واتخذوه شعارًا لهم تحـرج بعـض الفقهاء، وقال بعضهم: إننا معشر المسلين ينبغي أن نقاطع هذه السنة حتى لا يكـون فـي إحيائنا له مؤازرة لموقف هؤلاء المبتدعة .

وهذه نظرة تحتاج إلى إعادة نظر، لأن الأمور فيها مختلطة، إذ ينبغي على المسلمين إحياء سنة نبيهم ﷺ وينبغي على العلماء منهم أن يبينوا للناس بدعة المبتدعين وسنة خاتم المرسلين ﷺ .

---

(١) راجع نحو: دائرة المعارف الإسلامية – نقلها إلى العربية محمد ثابت الفندي وآخرون م ١٢ مادة السنة ص ٢٨١ وما بعدها، وكشف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي – نقله من الفارسية إلى العربية د/ عبد الله الخالدي – أشرف عليه وقدم له وراجعه د/ رفيق العجم – جـ ١ ص ٩٧٦ وما بعدها .... وغير ذلك .

٢ - وهناك مسألة أخرى قد شاعت في هَذَا الزمان، أصحابها يقولون: إن النبي ﷺ قد جرت سنته أن يصلي بالناس صبح الجمعة بالسجدة والإنسان، فإذا مر في الركعة الأولى بآية السجدة سجد سجدة التلاوة .

كما أنه قد جرت عادته أنه كان يصلي في يوم الجمعة بسورة الجمعة .

فجاء فقهاء هَذَا الزمان وما قبله ينصحون الناس بألا يلتزموا بإحياء هَذِهِ السنة، مخافة أن يظن العامة بأنها من الأمور الواجبة وعليهم أن يفعلوها، فإذا ما تركها الفقيه علم الناس أنها ليست من الواجبات .

ولقد اطلعت بنفسي على شريط مسجل نسخته بين يدي لمحدث هَذَا العصر كما يقولون، يتندر بأناس اعترضوا عليه في بقعة من بقاع العالم الإسلامي، حيث صلى بهم إماما في صبح الجمعة وترك القراءة بسورة السجدة والإنسان، فلما اعترضوا عليه وذكروا له أن هَذِهِ سنة برر موقفه بأن العامة ربما يعتقدون أن هَذِهِ السنة قد صارت واجبًا من واجبات الصلاة وركنا من أركانها .

ونحن جميعًا نعلم أنه في مذهب المالكية الحكم بكراهة صيام ستة أيام يتبعها المؤمن بصيام شهر رمضان، يفصل بينهما بإفطار يوم عيد الفطر .

وتبرير هَذِهِ الكراهة في المذهب هو عين التبرير مخافة أن يظن العامة أن صيام الأيام الستة صيام واجب كصيام شهر رمضان .

نرى هَذَا يحدث برغم أن الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ يحض المسلمين على صيام هَذِهِ الأيام الستة من شهر شوال على سبيل الندب لا على سبيل الوجوب .

وهذه المواقف وأمثالها لا يجوز أن تكون موجودة في فكر المسلمين، فسنة النبي ﷺ يجب إحياؤها، والخوف من توهم العامة مرجعه إلى تقصير العلماء في البيان، ولا يجوز أن نعالج خطأ بخطأ، فتقصير العلماء في البيان خطأ، ومعالجته بإبطال سنة من سنن رسول الله ﷺ خطأ أشد جرما مما أردنا أن يعالج به .

وهناك أثر من آثار فطنة عمر بن الخطاب ﷺ حيث فصل بين القضيتين في جملة واحدة، عقب بها على أداء سنة من سنن رسول الله ﷺ، قد يتوهم بعض العامة وهنا

يتصل بها يضر بالاعتقاد .

حدثت كتب التاريخ والسير والسنن أن عمر بن الخطاب ﷺ في طوافه قَبَّـلَ الحجـر الأسود على نحو ما رأى النبي ﷺ يقبله، ثم صب في سمع الزمان، وأملى على التـاريخ هذه الجملة:

« إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبلـك مـا قبلتك » .

هاتان مسألتان رأيت أن أذكرهما هنا للتنبيه على الأصول التي تحكمها من جهة، ولتتم الفائدة من خلال الإحاطة بهما من جهة أخرى.

وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ .

التَّرْكُ وَمَكَانَتُهُ فِى التَّشْرِيعِ

تحدثنا فيما تحدثنا فيه معك عن السنة بمعانيها المختلفة بما فيه مقنع .

ثم تحدثنا فيما تحدثنا فيه عن الطريق أو الطرق التى تؤدى بنا إِلَى معرفة سنة النبى ﷺ.

وعرفنا فيما عرفنا أن السنة بمعنى الطريقة تقابل البدعة مقابلة تامة .

ولقد بحثنا فيما بحثناه:

١ – فلم نجد على معالم الطريق الذى يؤدى إِلَى معرفة سنة رسول الله ﷺ بمعنى طريقته، سوى الأقوال والأفعال، والإقرار من النبى ﷺ بمعنى الموافقة على ما عسى أن يقع بين يديه من قول أو فعل .

ولا نرى رابعًا لهذه الثلاثة إلا إِذَا كنا نريد أن ندخل سنة الصحابة رضوان الله عليهم ونضمها إِلَى سنة رسول الله ﷺ.

وإدخال سنة الصحابة معنا فِى هَذَا المجال فضلاً عن أنها خارج إطار الموضوع الذى نبحث فيه، إلا أن بعض العلماء قد اعتبروا سنة الصحابة رضوان الله عليهم مصدرًا من مصادر التشريع .

فأنت إِذَا سألت السلفية المعاصرة عن أصولهم الفكرية والدينية، قالوا لك ببالغ الحماسة: إنها منحصرة فِى الكتاب والسنة (أى سنة النبى ﷺ التى هى أقواله وأفعاله وتقريراته) وعندهم فوق ذلك أصل ثالث وهو أقوال الصحابة رضوان الله عليهم .

وكبراؤهم حين اعتمدوا هذا الأصل بهذا الحسم احتاجوا إِلَى تشقيق وتقسيم .

فالصحابة مثلاً ربما يتفقون فِى حكم مسألة، وقد يختلفون فِى أخرى بحيث يصل الخلاف بينهم فِى الرأى إِلَى حد النفى والإثبات .

ونحن لاَ مجال لنا هنا فِى الحديث مع هَذِهِ السلفية المتأخرة، خاصة وأنهم نبذوا خلف ظهورهم بأصول أخرى من نحو الإجماع والقياس .

ولكنهم مع ذلك يعتمدون المصالح المرسلة، ويأخذون بها فِى اصول التشريع بغير

تردد .

والمقصود على كل حال هو أن نقول: إن المعالم على طريق معرفة سنة رسول الله ﷺ عند الجميع، إنما أقوال النبى ﷺ وأفعاله وتقريراته .

وعلماء أصول الفقه يجمعون على هذا التعريف، إلا إن أراد بعضهم أن يدخل سنة الصحابة معه كما رأينا .

وقد يلاحظ بعضهم أن إدخال سنة الصحابة وطريقتهم ضمن تحديدهم لسنة النبى ﷺ عمل غير مقنع، فيتنازل عن ذلك وهو يحرر كلامه .

وخذ هذا الشاطبى أبا إسحاق مثلاً يوضح لك ما ذكرته الآن بين يديك .

قال بعد أن ذكر معنى السنة: [... وإذا جمع ما تقدم تحصل منه فى الإطلاق أربعة أوجه: قوله عليه الصلاة والسلام، وفعله، وإقراره - وكل ذلك إما متلقى بالوحى أو بالاجتهاد، بناء على صحة الاجتهاد فى حقه - وهذه ثلاثة .

والرابع ما جاء عن الصحابة أو الخلفاء . وهو إن كان ينقسم إلى القول والفعل والإقرار، ولكن عد وجها واحدا، إذ لم يتفصل الأمر فيما جاء عن الصحابة تفصيل ما جاء عن النبى ﷺ] .

هذا ما ذكره هنا، ولكنه فى المسألة السادسة من هذا البحث نفسه كان أكثر دقة فى تحديد المعنى المراد لسنة النبى ﷺ.

قال: [السنة ثلاثة أنواع كما تقدم: قول، وفعل، وإقرار بعد العلم والقدرة على الإنكار لو كان منكرا] (١) .

٢ - ولقد بحثنا فيما بحثناه فلم نجد فى مجال تحديد العلماء لمعنى الحكم وما يدل عليه من الأدلة الشرعية إلا قولهم: إن الحكم هو خطاب الله للمكلفين بما يريد أن يكلفهم به .

والأدلة التى تدل على مراد الله من عباده: إما القرآن، أو السنة، أو الإجماع، أو

---

(١) الشاطبى موافقات - ج ٤ ص ٦ وما بعدها .

القياس.

وهذه الأمور بعضها متفق عليه، وبعضها وقع النزاع حول دلالته .

٣ – ولقد بحثنا فيما بحثنا فى طريقة الشرع وأساليبه المستعملة فى الدلالة على التحريم، فلم نجد إلا أن يكون الأسلوب أسلوب نهى واضح الدلالة على المراد، من نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢] وقال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨] .

أو أن يكون الأسلوب قد ورد فيه لفظ التحريم صراحة من نحو قوله تعال: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] .

أو أن يكون الأسلوب قد اشتمل على لون من التهديد والوعيد الشديد يترتبان على الفعل الذى أمر الشارع بتركه من نحو قوله ﷺ فى رواية مسلم بسنده إلى [أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: « مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا وَمَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا »] [(١)] .

ولم نجد للدلالة على التحريم غير هذه الطرق .

٤ – ونحن ننصت فيما ننصت إليه من أقوال النبى ﷺ التى توجهنا إلى المنهج، فلا نجده إلا قال – حاصرًا القول – فيما أمر به ونهى عنه، كما حدث ذلك فيما أخرجه الإمام البخارى بسنده إلى [أبى هريرة عن النبى ﷺ قال: « دَعُونِى مَا تَرَكْتُكُمْ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَىْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ »] [(٢)] .

وأصل هذا الحديث فى القرآن الكريم قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ

---

(١) أخرجه مسلم ك الإيمان باب ٤٣ قول النبى ﷺ " من غشنا " ح ١٦٤، والحديث أخرجه أبو دوادو فى البيوع ٥٠، والترمذى فى البيوع ٧٢، وابن ماجة فى التجارات ٣٦، والدارمى فى البيوع ١٠، وغيرهم .

(٢) بخارى – الاعتصام (٩٦) – باب (٢) الاقتداء بسنة رسول الله ﷺ ح ٧٢٨٨، والحديث مما اتفق عليه الشيخان فهو فى مسلم – ك الفضائل .

أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [المائدة: ١٠١] .

٥ – وقريب مما ذكرناه لك الآن ما وجدناه من توجيه الشرع الحكيم إلى اتباع النبي ﷺ والاقتداء به فيما بلغه عن ربه، وفيما عمل بمقتضاه قال الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر : ٧] .

تأمُّلٌ واجبٌ

ولو أنك تأملت معى فيما ذكرناه لك من هذه الفقرات الخمس لظهر لك ظهورًا لا يخفاك ولا يخطئ ناظريك، أن التراك فى مجال التشريع لم يفرض نفسه على ساحة التكليف لا من قريب ولا من بعيد .

وهو أمر برغم ظهوره يحملنا على أن نتساءل: لماذا غاب الترك عن ساحة التكليف، ولماذا لم يفرض نفسه ليكون أصلاً من أصول الشريعة على نحو ما كان عليه القول والفعل والتقرير ؟.

وبقليل من التأمل يظهر لنا أمران فيهما كثير من الصراحة للإجابة عن هذا التساؤل:

١ – وأحد هذين الأمرين يرجع إلى طبيعية الترك فى حد ذاته من حيث دلالته .

فالترك لا يدل دلالة قاطعة على حكم بعينه، فليس معنى الترك أن يكون الشيء المتروك حراما قطعا، بل يحتمل أن يكون حراما، ويحتمل أن يكون مكروها، ويحتمل أن يكون مباحا، لكن تاركه قد زهد فيه .

وهذا الاحتمال نفسه ينقص من قيمه الترك، ويقصيه عن أن يكون أصلاً من أصول الاستدلال فى الشريعة .

وقديما قالوا فى قاعدة عامة: [إن كل ما تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال] وتلك قاعادة قد أجمع العلماء عليهَا.

٢ – وثانى هذين الأمرين يرجع إلى ما عليه عادة الأشياء والأفعال، إذ عادة الأشياء وعادة الأفعال إنما يتصل بها ما يشبه الحركة والسكون .

فالترك يشبه السكون من جميع الوجوه .

والفعل حركة بجميع المقاييس .

وإلى هَذا الحد من البيان يمكننا أن نتساءل: أيهما هو الأصل، وأيهما هـو الطـارئ العارض ؟

وليس أمام العاقل من جواب إلا أن يقول: إن الأصل هو الترك وإن الفعـل طـارئ على هَذَا الأصل .

وإذَا ثبت هَذَا فإننا نقول: إن الترك باعتباره أصلاً لاَ يدل على حكم من الأحكـام، إذ الأصل لاَ يدل على شيء لغة وَلاَ شرعا، فلا يقتضي الترك تحريما .

وإننا لنعود من هَذَا التأمل الصريح الواضح إِلَى فهم عام وصـريح صـراحة هَـذَا التأمل، ووضوح هَذَا التناول .

وهذَا الذى نعود به من هَذَا التأمل هو: أن الترك بمجرده وتفرده عن غيره، لاَ يفيـد فِى أحسن الظروف إلا الامتناع عن الفعل أسوة بصاحب الشريعة .

والامتناع عن الفعل درجات أعلاها: التحريم، وأدناها الكراهة التنزيهية .

وقد أجمع العلماء يؤيدهم العقل الصريح الذى لاَ يختلف مع شـرع مـأثور، هـو أن قصارى ما يمكن حمل الترك عليه إذَا ما تمحض الترك هو أقل درجات الخطاب بالامتناع - إذا صح هَذَا التعبير - وأقل درجات الخطاب بالامتناع هو: الكراهة .

وإذَا كان مباشرة الفعل أو القول مخالفة بحكم أن النبى ﷺ قد تركهما ولم يباشـرهما، فإن الفاعل للفعل أو القول من هذا القبيل لا يعرضه فعله هذَا لشيء من العقوبة أو شـيء من الملام .

ونحن إِلَى الآن وإن كنا قد حكمنا حكما له حيثياته، إلا أنه يبقـى علينـا أن نوضـح أمرين لاَ بد من ظهورهما أمام القارئ المتلقى، وهما يتصلان اتصالاً مباشرًا بالترك .

وهذان الأمران هما:

بيان أقسام التروك، وتحديد أنواعها المختلفة .

ثم تحديد المعنى المقصود من الترك الذى نتحدث عنه ونقول: إنه ليس أصـــلاً مـــن أصول التشريع .

وبتحديد هاتين النقطتين يظهر بكمال الوضوح الموضوع الذى نتحدث فيه، بحيــث لاَ يخفى على ناظر، وَلاَ يخطئه طالب، وَلاَ يضل عنه متأمل .

أَنْوَاعُ التَّرْكِ

ولنبدأ هنا أولاً ببيان أقسام الترك .

وأنت خبير وَلاَ شك أننا نقسم الأشياء التى تركها النبى ﷺ ونحن على وعـــى كامـــل بنسبتها إليه عليه الصلاة والسلام، فليس كل ما تركه ﷺ يدلى إليه كله بســـبب واحـــد لاَ يتخلف وَلاَ يتغير وَلاَ يطرأ عليه التبديل .

ولتغير الأسباب التى تطرأ على آحاد جنس الترك كانت هٰذِهِ التقسيمات التـــى نحـــن بصدد ذكرها .

وبإمكاننا أن نقسم الأشياء المتروكة كلها إِلَى جنسين عظيمين:

أَحَدُهُمَا: يتصل بطبعه ﷺ وجبلته الشريفة .

وَثَانِيهمَا: يتعلق بأمور أخرى غير هٰذِهِ الجبلة .

وهٰذَا النوع من التقسيم يجعل التقابل حادًا بين هٰذين النوع حدة تقابل النقيضين، ولكنه لاَ يفيد كثيرًا فِى مجال الاستيعاب، وسبب ذلك فِى أقل القليل غزارة الأقسام التـــى ســـتقع تحت النوع الثانى منهما، وهى لغزارتها يمكن أن تحوج إِلَى تقسميات أخرى يظهر بهـــا كل نوع على حدة .

ومن أجل هٰذَا فإننا لن نقسم الترك على هٰذِهِ الطريقة التى ذكرناها مهما كان فيها من حدة وحسم، وإنما سيأتى تقسيمنا على طريقة أخرى أكثر وضوحا، وإن كانـــت لاَ تظهـــر التقابل بين القسم الواحد والأقسام المختلفة على قاعدة من قواعد المنطقيين، مراعاة لشعور القارئ، وإمكانات بعض المتلقين .

فنقول وبالله التوفيق، ومنه العون والسداد:

إن الأشياء التى تركها النبى ﷺ تنقسم إِلَى عدة أقسام:

١ - وأولها أمور يتركها النبى ﷺ لا لتعلق حكم شرعى بها، وإنما هو يتركها لأنــه تخالف طبعه الشريف وجبلته الكريمة .

والإنسان منا بحكم طبيعته البشرية قد يقبل على أمور من المباحات تستهويه، وينفــر عن أمور أخرى لم يكن لطبعه بها عهد، ولم يمكن قد سبق له عليها دربة .

والأشياء التى لم يتعودها الطبع ربما تنفر منها الجبلة على أى درجـــة يكـــون هـــذا النفور .

هذا كائن فى طبع البشر .

والنبى ﷺ بحكم بشريته له من هذه الجبلة نصيب .

وعلماء الأصول والفقه جميعًا يعمدون إلى هذا المثل الظاهر الذى روته كتب الســنة، وتحدثت عنه كتب السير .

ولكى يظهر أمامك هذا المثل بغاية الوضوح، أذكر بين يدى المثل هذه المقدمة لتكون توطئة يستند إليها القول، ويتضح بها المراد منه .

إن مكة البلد الحرام تعد حاضرة من حواضـــر الجزيـــرة العربيـــة، بـــل هـــى أول حواضرها على الإطلاق .

والسكان الذين يسكنون الحاضرة لهم من الطباع ما يخالفون بها سكان البوادى .

وعلى ذلك نقول: إن أهل مكة لهم من الأطعمة أنواع ألفوها وأصناف تعودوها .

ولما كان الضب يسكن أسفل الأرض فى جحور وأنفاق، لم يكن أهل مكة قـــد ألفـــوا أكله.

والحادثة التى أريد أن أقولها بعد هذه التوطئة التى لها بالنبى ﷺ صلة، ولهـــا علـــى نوع من أنواع التروك أضواء ساطعة، هى أن النبى ﷺ قد دُعىَ إلى وليمة فيهـــا طعـــام وشراب يتوسطها ضب حنيذ (مشوى) والنبى ﷺ لم يعرفه، فامتدت إليه يده يريد أن يأكل منه، فقالوا له: إنه ضب ! فتركه ﷺ فكان على مائدة الطعام خالد بن الوليد الـــذى أنفـــق شطرًا من حياته فى البادية، أكل أكلهم وشرب شرابهم وألـــف عوائـــدهم، فطـــرح علـــى النبى ﷺ سؤالاً يقول فيه: أحرام هو يا رسول الله ؟ قال النبى ﷺ: " لا، ولكنه ليس بطعـــام

قومي فأجدني أعافه » [١] .

وهذا النوع بجميع أفراده التى ينطبق عليها لاَ علاقة له بالتأسي، وَلاَ يترتب عليه حكم شرعى إلا أن تكون الإباحة حكما شرعيا على ما ذهب إليه بعض علماء الأصول[٢].

ونحن لاَ نلتفت إِلَى هذَا الجدل الطويل حول حادثة الترك هذه، والتى فيها امتناع النبى ﷺ عن أكل الضب، لأنه جدل لاَ فائدة فيه ترجى، فأجدنى راغب عنه إِلَى غيره .

٢ – وثانى هذِهِ الأنواع من الترك، ما كان يتركه النبى ﷺ على أنه خاصة من خواصه ﷺ، فيتحرم عليه أو يمتنع عنه هو باختياره، ولكن لاَ يحمل الأمة على التأسى به فِي ذلك .

وإذَا ذهبنا نتقصى هَذِهِ الأمور التى تركها النبى ﷺ على أنها خاصة له، لوجدناها متعددة الأسباب .

فأنت تجده مثلاً يمتنع عن أكل مباح يترك فِي الفم رائحة غير طيبة كالثوم والبصل ونحوهما من هَذِهِ النباتات التى تغير رائحة الفم .

والنبى ﷺ قد يعلل لذلك بأنه يناجى من لاَ يناجى الناس، وأن له صلة قريبة بالملأ الأعلى.

وأنت تجده كذلك يتنازل عن أشياء أبحيت له ولم تبح لأمته على أنها خاصة من خواصه، فيشتد فيها على نفسه، ويلتزم بأمور لم يلزمه الشرع بها .

أرأيت إِلَى القرآن الكريم وهو يعفى النبى ﷺ من القسم بين زوجاته ؟

فالله عز وجل يقول: ﴿تُرْجِي مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَن تَشَآءُ وَمَنِ ٱبْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ﴾ [الأحزاب: ٥١] .

ومع أن القرآن قد أعفى النبى ﷺ من القسم بين الزوجات، وتَرَكَ الأمر بالنسبة له فى

---

(١) والحديث متفق عليه من رواية الشيخين، وذكره أبو داود، والنسائى، وابن ماجة، والدارمى، ومالك، والإمام أحمد .

(٢) راجع الشاطبى موافقات .

محل الاختيار، فإن النبي ﷺ اختار المناسب لشخصيته التي فطره الله عليها وجبلته التي لم يرقَ إليها مثله، فألزم نفسه بالقسم بين أزواجه .

قال القرطبي: [واختلف العلماء في تأويل هذه الآية، وأصح ما قيل فيها: التوسعة على النبي ﷺ في ترك القسم، فكان لا يجب عليه القسم بين زوجاته . وهذا القول هو الذي يناسب ما مضى، وهو الذي ثبت معناه في الصحيح عَنْ عَائِشَةَ – رضي الله عنها – قَالَتْ: كُنْتُ أَغَارُ عَلَى اللاَّتِي وَهَبْنَ أَنْفُسَهُنَّ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَقُولُ أَوَ تَهَبُ الْمَرْأَةُ نَفْسَهَا لِرَجُلٍ ؟ فَلَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ وَمَنِ ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكَ﴾ قَالَتْ: قُلْتُ: وَاللَّهِ مَا أَرَى رَبَّكَ إِلاَّ يُسَارِعُ لَكَ فِي هَوَاكَ .

قال ابن العربي: هذا الذي ثبت في الصحيح هو الذي ينبغي أن يعول عليه .

والمعنى المراد هو أن النبي ﷺ كان مخيراً في أزواجه، إن شاء أن يقسم قسم، وإن شاء أن يترك القسم ترك . فخص النبي ﷺ بأن جعل الأمر إليه فيه؛ لكنه كان يقسم من قبل نفسه دون أن يفرض ذلك عليه، تطييباً لنفوسهن، وصوناً لهن عن أقوال الغيرة التي تؤدي إلى ما لا ينبغي] (١) .

٣ – وقد يترك النبي ﷺ الأمر من الأمور لعارض يحيط بهذا الأمر، أو سبب من الأسباب الموقوتة .

وفي مثل هذه الأحوال يظل الأمر المتروك مرتبطاً بحكمة طالما السبب الذي أطلق عنه النبي ﷺ موجوداً .

فإذا ما زال السبب وارتفع العارض عاد حكم هذا المتروك إلى اجتهاد الفقهاء من المسلمين، بحيث ينظرون فيه وقد ارتفع العارض عنه ليروا موافقته لمقاصد الشريعة العامة، أو اندراجه تحت نص عام من نصوص الشريعة، فلو تبين لهم شيء من ذلك نظروا في الحكم المناسب لهذا الذي زال عنه العارض فألحقوه به دون أن يكون الهوى

---

(١) القرطبي – تفسير (الجامع لأحكام القرآن) ط. الشعب ص ٢٤٦٦ وما بعدها .

الفردى دور فى هذا كله .

والأمثلة والعوارض تتعدد .

وسأذكر بين يديك بعض هذه الأمثلة ليجلو بها الموقف ويتضح بها المقام .

ومن هذه الأمثلة التى سأذكرها لك ما وقع من عبد الله بن أبى بن سلول حين عاد المسلمون من غزوة المريسيع الشهيرة فى كتب السيرة بغزوة بنى المصطلق .

وما حدث من عبد الله بن أبى بن سلول هو ما قاله عن النبى ﷺ وأصحابه حين بلغه مشادة وقعت بين أحد الأنصار وأحد المهاجرين على الماء، وما قاله ابن أُبيٍّ – لعنه الله – لأصحابه يومئذ بعد أن استوثق من أنه ليس معهم من ليس منهم، قال: ما مثلنا ومثل هؤلاء – يعنى النبى ﷺ والمهاجرين – إلا كما قال القائل: سمن كلبك يأكلك، ثم استكمل كلامه قائلا: لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، ثم نصح أصحابه أن لا ينفقوا على أصحاب رسول الله ﷺ حتى ينفضوا عنه .

ولقد ذهب بما قاله ابن سلول أحد غلمان الأنصار حتى ألقى المقولة كلها بين يدى رسول الله ﷺ.

وأنت خبير بأن الطعن فى رسول الله ﷺ وإيذائه كفر، والكفر جزاؤه القتل، والمسلمون يعلمون ذلك، وقد استأذن بعضهم ومنهم عمر وعبد الله بن أبى الابن فى قتل زعيم المنافقين، فترك النبى ﷺ قتله، مع أن قتل المرتد واجب .

وما ترك النبى ﷺ قتل عبد الله بن أبى إلا لعارض وسبب موقوت .

وقد أعرب النبى ﷺ عن هذا السبب وذلك العارض، فلخصه فى أمرين:

أحدهما: أنه لو قتل هذا المنافق فى هذا الوقت الذى أحاطت بالمسلمين فيه الأعداء، لاستغلت هذه الحادثة إعلاميا من أناس لا يعرفون الله، فيؤثرون من خلالها على المد الإسلامى وقوة انتشاره .

وقد لخص النبى ﷺ ذلك فى عبارة واحدة: لا تفعل يا عمر فإنى أخاف أن يتحدث الناس – يقصد الكافرين – فيقولون زورا: إن محمدًا يقتل أصحابه .

وثانيهما: أنه لو قتل هذا المنافق ربما يؤثر هذا القتل على وحدة المجتمع المسلم

حيث أنه من الممكن أن يثور من أجله أناس من عشيرته حمية له، ويثور في وجوههم المسلمون. وتخرج المسألة عن حدود السيطرة .

والنبى ﷺ يلخص هذا الجانب في جملة واحدة مؤداها: أننا لو قتلنا عبد الله بن أبي وهو المستحق للقتل بكفره – سترعد له أنوف .

ومعنى هذه العبارة واضح، ومؤداها لا سترة به .

لقد أوقف النبى ﷺ إذا حد الردة ولم يقتل عبد الله بن أبي – وهو الذى قد وجب قتله – حفاظًا على المد الإسلامي في الخارج من جهة، وحفاظًا على وحدة المسلمين في الداخل من جهة أخرى (وسبحان من علمه) (١) .

ومن الأمثلة التى أرغب أن أذكرها بين يديك للتروك ذوات السبب الموقوت ما ذكرته كتب السنة وكتب السيرة لهذه الحادثة التى وقعت من حاطب بن أبى بلتعة، والنبى ﷺ يعد في المدينة سرًا لفتح مكة، وهى قصة مشهورة لا تخفى عليك، مؤداها: أن حاطب كتب إلى أهل مكة يخبرهم بمقدم النبى ﷺ مخالفًا بذلك تعليمات الرسول ﷺ فلما أنبأ الله نبيه ﷺ بما فعل حاطب وأظهره على الخطاب، وعلى هذه الظعينة التى تحمله، وعلى المكان الذى يمكن إدراكها فيه، أمر عليا وصاحبه أن يذهبا خلف الظعينة ويأتياه بالكتاب، فلما عاد علي وصاحبه بالكتاب، وقرئ الكتاب على المسلمين ظهر توصيف حاطب لفقهائهم، وظهرت العقوبة التى يستحقها جزاء إفشاء سر رسول الله ﷺ في معركة مصيرية، فأراد عمر أن يضرب رأسه معللاً ذلك بأن الرجل قد نافق، والنفاق كفر، والكفر ردة، وجزاء المرتد القتل. فترك النبى ﷺ قتل حاطب ونهى عمر عن ذلك مبينا السبب الذى من أجله ترك قتل حاطب، وهذا السبب هو أن حاطب مخلص في إيمانه وقد شهد بدرا، وتأول خطأ وأخبر النبى ﷺ إن مثل حاطب لا يقتل لهذا السبب قائلا: فما يدريك يا عمر لعل الله قد اطلع على أهل بدر وقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم، وفرح عمر بالخبر، وفرح جميع من شهد بدرًا بهذا التصريح المعصوم عن الخطأ .

---

(١) راجع نحو تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) في سورة المنافقون وغيره من كتب السير، وكتب السنة .

وما كل من يخون المجتمع المسلم بترك قتله أو معاقبته احتجاجًا بترك النبى ﷺ قتـل حاطب، فالسبب الذى توفر لحاطب لم يتوفر لغيره [١] .

عليه فمن وشى بالمسلمين، أو أعان عليهم عدوهم فإن للإمام حق الاختيار، كما قـال إمام دار الهجرة مالك بن أنس فينزل به من العقوبة ما يراه مناسبًا لجرمه ورادعًا لغيره .

ومن أمثلة الترك للسبب والحال ما كان من قول النبى ﷺ لعائشة أم المـؤمنين عـن وضع الكعبة وبنائها حيث بين لها أنه يرغب فى بناء الكعبة على ما كانـت عليـه أيـام إبراهيم عليه السلام، فيعيد بابها إلى الأرض، ويفتح الباب الغربى فى مقابله ليتمكن الناس من دخول الكعبة حين يشاءون، ثم يعود بضلعها الشمالى وركنيه إلى ما كان عليه بناؤهـا أيام إبراهيم وإسماعيل ليستغرق ما بينه لها من الفراغ فى حجر إسماعيل الذى كان مـن الكعبة وداخلاً فى بنائها، فقصرت قريش فلم تدخله فيها .

بين النبى ﷺ لعائشة أنه يعيد أن بناء الكعبة على أصلها وشكلها المعمـارى اللـذين كانت عليهما أيام بنائها الأول، ولكنه سيترك ذلك ولن يفعل .

وهذا الترك من النبى ﷺ ترك مسبب بسبب موقوت، حيث بين لهـا قـائلا: لـولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية لأعدت بناء البيت على ما كان عليه أيام إبراهيم .

وهذا الترك المسبب إذا زال سببه عاد الأمر فيه لنظر الناظرين .

وهذا ما أدركه الساسة والفقهاء من بعد، حيث عرض رئيس الدولة على الإمام مالك يستفتيه فى أن يعيد بناء الكعبة على نحو ما كان يرغب رسول الله ﷺ فيه، ولولا أن هيبه البيت ووجوب الحفاظ عليها من عبث الساسة والزعماء، لأفتى مالك ﷺ عنه بإعادة بنـاء الكعبة على رغبة رسول الله ﷺ وما ذلك إلا لأن الإمام مالك قد علم أن الترك المسبب إذا زال سببه عادت المسألة المتروكة لتكون محل نظر الباحثين من الفقهاء .

ودعنى أزودك بمثال آخر من الترك المسبب بسببه الموقوت .

لقد حدثت الروايات الصحيحة أن رسول الله ﷺ قد جمع المسلمين فى رمضـان، أو اجتمعوا له ليصلوا القيام بصلاته، وبعد ثلاث ليال لم يخرج النبى ﷺ إلـيهم وهـو عـالم

---

(١) راجع البداية والنهاية لابن كثير – فتح مكة .

باجتماعهم فِى المسجد ليصلوا معه، وما أن استعجل بعض المسلمين النبى ﷺ ليخرج إليهم حتى خرج رسول الله ﷺ لاَ ليصلى بهم، وإنما ليخبرهم عن سبب تركه الخروج إليهم .

وخلاصة هَذَا السبب هو أن النبى ﷺ قد خاف أن تفرض عليهم صلاة القيام فِى رمضان، فترك الخروج إليهم لذلك .

وأنت خبير بأن سبب هَذَا الترك موقوت بنزول الوحى .

فلما انتقل النبى ﷺ إِلَى الرفيق الأعلى وانقطع الوحى، ظل المسلمون على ما تركهم رسول الله ﷺ فِى صلاة القيام فِى رمضان لاَ يجتمعون على إمام إِلَى عهد عمر حيث اجتمع المسلمون يصلون صلاة القيام فِى رمضان جماعات، وما ذَاك إلا لعلمهم بأن الترك المسبب بسب موقوت إِذَا زال سببه صارت المسألة المتروكة محل اجتهاد .

وجاء الفاروق أمير المؤمنين فتوج هَذَا الفهم وباركه .

ولا بأس أن يقول قائل: إن المسلمين لم يجتهدوا فِى هَذَا المثال لأنهم عادوا إِلَى ما كان عليه النبى ﷺ قبل الترك .

وأقول: إنه لاَ بأس فيما قالوه لأننا سننتهى إِلَى نتيجة واحدة وَلاَ شك، ولن تكون مجادلة هؤلاء إلا دربًا من السفسطة العمياء التى نزهد فيها كل ما رأيناها فِى طريقنا الفكرىء أو عرضت لنا فِى مسألة شرعية [١] .

أرأيت إِلَى هَذَا القسم من أقسام الترك وعلمت الحكم فيه ؟

إِذَا عرفت فالزم وعلى الله قصد السبيل .

٤ – ومن أنواع الترك أن النبى ﷺ قد يترك الأمر من الأمور لأن الله عز وجل قد أنساه إياه ليكون النسيان والتصحيح أمرين عمليين بقصد تدريب الأمة على كيفية تصحيح الخطأ، خاصة فيما يتصل بعماد الدين وهى الصلاة .

أخرج البخارى فِى صحيحه فِى أكثر من عن أبى هريرة رض الله تعالى عنه وَمِنْهَا ما أخرجه بالسند إليه قال: [صَلَّى بِنَا النَّبِيُّ ﷺ الظُّهْرَ أَوِ الْعَصْرَ فَسَلَّمَ، فَقَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ

---

(١) واجع البخارى ومسلم فى صلاة القيام .

الصَّلَاةُ يَا رَسُولَ اللَّه أنقصت ؟ فقالَ النَّبِيُّ ﷺ لأَصْحَابِهِ « أَحَقٌّ مَا يَقُولُ ؟ قَالُوا: نَعَمْ . فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ أُخْرَيَيْنِ ثُمَّ سجد سَجْدَتَيْنِ] [١] .

وهذَا النوع من الترك القول فيه ظاهر حيث إنه لا صلة له بالتشريع، ولا علاقة له بوجوب التأسى إلا أن يكون التأسى فى تدارك ما وقع فيه السهو والنسيان وكيفية تداركه على نحو ما أثر عن المشرع ﷺ.

٥ – ومن أنواع الترك هذه الأمور التى تركها النبى ﷺ لأنها لم تخطر له على بال، إما لانصرافه عنها، أو لأن زمانه لم يكن زمان وقوعها .

وآحاد هَذَا النوع كثيرة كثرة ما يجود به الزمان من الوقائع التى تقع حديثا، وليس للمسلمين عهد بها على الاحتمالين السابقين وهما:

أن يكون الحديث يحتمله الزمان الماضى، ولكن لعدم حاجة الناس، إليه وعدم انشغالهم به، أو لأن الحدث لم يأت زمانه بعد .

وقلت إن الأحداث من هذين النوعين كثيرة:

مِنْهَا: أن النبى ﷺ ترك عمل المنبر الذى يصنع للخطبة عليه ليكون أبلغ فِى الإسماع، واستند فِى قيامه إلى جذع نخلة، فلما عرض عليه بعضهم إمكانية أن يتخذ له منبرًا وافق ﷺ ولم يذكر لهم من مواصفات ذلك المنبر شيئا فصنع له على نحو ما صنع له بيد صانع رومى، ولم يكن النبى ﷺ قد فكر فيه من قبل .

وقل مثل ذلك فى الدكة وهى هَذَا المكان المرتفع من الأرض فِى المسجد صنع له من الطين، ليكون هذَا المكان الناشز مجلسا للنبى ﷺ يمتاز بين أصحابه بالجلوس عليه، ليتعين

---

(١) صحيح البخارى ٢٢ ك السهو – ٣ باب إذَا سلم فِى ركعتين ... ح ١٢٢٧، والحديث عند مسلم، فهو مما اتفق عليه الشيخان، وفيه فِى بعض طرقه عندهما " إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ، أَنْسَى كَمَا تَنْسَوْنَ، فَإِذَا نَسِيتُ فَذَكِّرُونِى، وَإِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِى صَلَاتِهِ فَلْيَتَحَرَّى الصَّوَابَ، فَلْيُتِمَّ عَلَيْهِ ثُمَّ يُسَلِّمْ، ثُمَّ يَسْجُدُ سَجْدَتَيْنِ » ؛ وذكر ابن ماجة سبب هَذَا الحديث عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: « صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ فزاد أَوْ نقص قال إبراهيم والتوهم منى فقيل له: يا رسول الله أزيد فِى الصلاة شىء ؟ قال: إنما أنا بشر فذكروه، وهو على نحو ما ذكره أبو هريرة ﷺ.

أمام كل غريب قادم .

ومن الأشياء التى تركها النبى ﷺ ولم يفكر فيها من هذا القبيل ما حدث يوم بدر، حيث أنزل النبى ﷺ الجيش فى منازله، وعرض عليه الحباب بن المنذر ما عرض بعد أن سأله قائلا: أمنزل أنزلكه الله فليس لنا أن نتقدم عنه أو نتأخر، أم هو الرأى والحرب والمكيدة، فقال الحباب: إن هذا ليس بمنزل، واقترح منزلاً آخر كان النبى ﷺ قد تركه لم يكن قد خطر له على بال، وشرح الحباب مبرراته فى اختيار ما تركه النبى ﷺ [١] .

٦ - ولقد ترك النبى ﷺ أمورًا لم يذهل عنها، وإنما تركها ﷺ لاندراجها هى وأمثالها تحت هذه النصوص العامة التى تحض على الخير، فما من مسلم إلا وهو يعلم أنه داخل تحت هذا التكليف العام: ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ و ﴿وَمَا تَفۡعَلُواْ مِنۡ خَيۡرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمًا﴾ ؟

ومن هذه الأشياء الجزئية التى ترفرف عليها هذه النصوص العامة وتركها النبى ﷺ، ما كان من السنن غير الرواتب التى كان يفعلها النبى ﷺ أحيانا ويتركها أحيانا .

وأنت خبير ولا شك أن أفعال القربات كثيرة يضيق عنها الزمان، وتخرج عن طاقة الإنسان، وليس من المعقول أن نتصور أن النبى ﷺ قد استوعب كل نافلة مسببة وغير مسببة، وفعل كل قربة مرسلة ومقيدة لسبب بسيط وهو أن الزمان يضيق عن القربات، وكل فعل من الأفعال لا بد له من ظرف زمان يحويه، وطلب إيقاع الفعل مجرد عن الزمان على سبيل الوجوب أو الندب تكليف بما لا يطاق .

وسأضع بين يديك مثالاً واحدًا هنا روايته موجودة فى صحيح البخارى، وموضوعه جمع القرآن فى عهد الصديق أبو بكر .

وقصة هذا الجمع أن عمر ابن الخطاب جاء إلى أبى بكر الصديق، وبين له أن القتل قد استحر بالقراء، ونخاف أن يموت الحفاظ ويضيع شىء من القرآن، والرأى عندى أن تأمر بجمع القرآن بين دفتين ونحميه من هذه التفاريق التى تتوزع سورة وآياته .

---

(١) وللحباب موقف مشابه لموقفه فى يوم بدر أيام قتال النبى ﷺ ليهود خيبر (انظر للمؤلف رسالة من النبى ﷺ إلى الأمة – ط . القاهرة .

وأجاب أبو بكر على الفور محتجا بالترك قائلا: كيف نفعل شيئا لـم يفعلـه رسـول الله ﷺ.

وكأنى بعمر الفاروق يلفت نظر الصديق إلى أن الترك لا يصلح أن يكون دليلاً علـى المنع خاصة هذه الحوادث التى تتصل بالآيات الدالة على الخير وتتخذ منها دليلاً عاما .

قال عمر يلخص هذا كله: « هو والله خير » .

وهذا النوع من الاستدلال نفسه يتكرر حين استدعى أبو بكر الصديق زيد بن ثابـت وهو من كتاب الوحى وحفظة القرآن، وهو الشاب الأمين العاقل غير المتهم .

فلما حضر أمره أبو بكر الصديق أن يتتبع القرآن من المكتوب والمحفوظ فيجمعه .

فلما غاب عن زيد أنه لا يجوز الاحتجاج بالترك، خاصة الذى يكون من هذا النـوع الذى يماثل جمع القرآن، وقال لأبى بكر وعمر: « كيف تفعلان شيئا لـم يفعلـه رسـول الله ﷺ: قالا له: « هو والله خير » .

تلك هى أقسام الترك ذكرناها هنا لتعيننا على تصور الترك نفسه، وما إذا كان يصلح أن يحتل مكانة ضمن أصول الشريعة وأدلتها العامة .

ولعل ما ذكرناه هنا يتصل بهذه الجزئية قد أضفى عليها من الأضواء ما يجليها بـين يديك .

تَعْرِيفُ التَّرْكِ وَبَيَانُ الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ مِنْهُ

وبعد أن انتهينا من بيان النقطة الأولى وهى أقسام الترك وأنواعه، وتركنا لهـا مـن المساحة ما يناسبها، كان علينا أن نلتفت بكل الهمة إلى النقطة الثانية وهى لا تحتاج منـا إلى كثير من القول، لا لشىء إلا لأنها تستند استنادًا مباشرًا إلى النقطة الأولى التى بيناهـا سلفًا .

أما الترك الذى نريد أن نبينه هنا، فهو عبارة عن كل أمر من قول أو فعـل تركـه النبى ﷺ فلم يقله ولم يعمل به، ولم يقر من قاله أو عمل به وهو فى نفس الوقت لـم يقلـه الصحابة ولم يعملوا به ولم ينقل عنهم إقرار لمن قاله أو عمل به .

وهذا التعريف واضح بنفسه جلى بذاته .

لكن الأمر الذى ينبغى أن ننبه إليه هنا: هو أن الترك ربما ينضم إليه شىء آخر زائد على ماهية الترك وحقيقته ومعناه، يبين حكم المتروك من كونه واجبًا أو مندوبا، أو من كونه حراما أو مكروها، أو من كونه مباحًا .

فإذًا ما حدث ذلك كان لاَ بد أن يرتبط هَذَا المتروك بالحكم الذى وردت الإشارة إليه من قبل الشارع .

وتلك ملاحظة لاَ نمل من الإشارة إليها لكى تكون الأمور واضحة وضوحًا لاَ يترك معه التباس، وَلاَ يوقع أحدًا فِى ضلال .

وبوضوح تعريف الترك على هَذَا النحو نكون قد أنجزنا لك ما وعدناك من بيان لأقسام الترك، ومن إيضاح لحقيقته وتجلية لمعناه، الأمر الذى يسلمنا مباشرة إِلَى الكلمة التى نريد أن نقولها إِذَا ما سئلنا عن بيان مكانة الترك من التشريع .

التَّرْكُ بَيْنَ أُصُولِ الشَّرِيعَةِ وَأَدِلَّتِهَا

فإذًا ما سأل سائل بعد هَذَا كله وقال: هل يعد الترك أصلاً من أصول التشريع كالكتاب والسنة الإجماع والقياس ... إلخ ؛ أم أنه لاَ يكون كذلك ؟

والجواب المحتوم أن نقول: إن الترك بذاته لاَ يعد أصلاً من أصول التشريع، إذ الترك عبارة عن عدم الفعل وعدم القول، والعدم أصل، والقول أو الفعل إنشاء من عدم، وإِذَا جاء الشىء على أصله لاَ يرتبط به حكم من الأحكام .

وقصارى ما يفيده الترك فِى حكم العقل هو أن يكون: فعل الشىء المتروك مكروها عند من تركه كراهة فِى أقل درجاتها وهى الكراهة التنزيهية .

وبعض الناس قد ظن ظنا أن الترك يعد دليلاً شرعيا على حرمة إتيان المتروك، وفى هَذَا ضرب من التجاوز الذى لاَ يجد له من الشرع وَلاَ من العقل ما يبرره .

وربما نعتذر عن هؤلاء الذين قد ظنوا أن الترك دليل شرعى بأن نقول:

إن الأمور قد التبست على هؤلاء فلم يتميزوا بين ترك صحبته إشارة من الشارع ليست من جزء ماهيته تفيد حكم المتروك، كأن يحكم الشارع عليه بأنه حرام ويجب تركه، ومن فعله يعاقب، أو أنه مكروه يثاب تاركه بنية التعبد وَلاَ يتعرض فاعله إِلَى عقاب أو

ملام .

أو يحكم الشرع عليه بأنه واجب تركه فمن فعله يعاقب بحكم الشارع، أو مندوب على حكم المندوب .

ربما نعتذر عن هؤلاء قائلين: إن الأمر قد التبس عليهم التباسًا .

لكنهم لو أصروا على موقفهم وقالوا: إن الترك يمثل أصلاً فى الشريعة قائمـا بذاتـه دون اعتبارات أخرى، كان علينا أن نبين ما فى هٰذا الأمر من تجاوز شديد .

وصدق بعض الكاتبين من المسلمين حيث قال: [وقد أكثر الاستدلال بـه كثيـر مـن المتأخرين على تحريم أشياء أو ذمها، وأفرط فى استعماله بعض المتنطعـين المتـزمتين، ورأيت ابن تيمية استدل به واعتمده فى مواضع] .

هكذا تبين لى ولك: أولا: أن الترك ليس من أصول الشريعة .

وثانيا: أن الترك مع أنه ليس أصلاً من أصول التشريع قد ظن بعض الناس أنه مجال خصب للاستدلال، ورتبوا عليه أحكاما فرقت الأمة شيعًا وأحزابًا .

أمْثِلَةٌ وَاضِحَةٌ لِتَطْبِيقَاتٍ خَاطِئَةٍ

ودعنى الآن أزودك ببعض الأمثلة أشير إليها ولا أبسط لها، فمن أراد البسط فليرجع إليها فى أماكنها، فما قصدناه هنا إلا تجلية المواقف .

١ - ومن أوائل هٰذه المسائل التى أريد أن أزودك بها هاتان الركعتان قبـل صـلاة المغرب وبعد غروب الشمس .

وجمهور الأمة على أنها ركعتان من صلاة التطوع يصليهما المرء فيثاب عليها .

وغير الجمهور يرون أنه لا صلاة قبل صلاة المغرب وبعد الأذان .

وأصحاب هٰذا الرأى لا دليل لهم إلا أنهم ادعوا أن النبى ﷺ ما كان يصليهما .

ودعك من هٰذا الحديث الذى رووه وقالوا: إنه صحيح النسبة إلى رسول الله ﷺ وفيـه أن النبى ﷺ قال: « بين كل أذانين صلاة إلا المغرب » لأن هٰذا الحديث ضعيف، وهو مع ضعفه فإن كلمة (إلا المغرب) إما أن تكون مدرجة من الراوى ضمن النص، أو تكون من

قبيل الوهم الذى توهمه الراوى وظن نسبته إلى رسول الله ﷺ .

دعك من هذا الحديث فإنه لم تقم به حجة، وليس للقوم من دليل بعده إلا هذا الاستدلال بالترك على حرمة أداء هاتين الركعتين، وأن فاعلها يكون مبتدعا، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة فى النار .

وهاتان الركعتان (فى مرآى العلماء) لا يجوز الاستدلال على أنهما من البدع بالترك لما علمت .

هذا فضلاً عن أنه قد ثبت فى المرويات عن أنس بن مالك وغيره أن الصحابة كانوا يؤدونهما على عهد رسول الله ﷺ (١) .

٢ – ومن المسائل التى أريد أن أذكرها بين يديك مسألة زيارة النبى ﷺ بعد وفاته، والاستغفار عند قبره، والطلب من النبى ﷺ أن يدعو للزائر .

ولقد سئل ابن تيمية عن ذلك كله فأجاب بجواب طويل وفيه: [ولم يفعل هذا أحد من الصحابة والتابعين ولا أمر به أحد من الأئمة] يعنى أنهم لم يسألوا الدعاء من النبى ﷺ بعد وفاته كما كانوا يسألونه فى حالة حياته .

وهذا النقل لم يسلم له .

وهب أن نقله صحيح فإنه يكون استدلالاً بالترك، ولم يقل بحجتيه إلا بعض العلماء على ندرة يخالف بعضهم بمذهبه هذا جمهور العلماء، ومن هؤلاء العلماء الذين هم على ندرة الإمام ابن السمعانى حيث قال: إذا ترك الرسول ﷺ شيئا وجب علينا متابعته، واستدل بأن الصحابة حين رأوا النبى ﷺ أمسك يده عن الضب توقفوا وسألوه عنه ...

وهذا الموقف من ابن السمعانى زلة قدم، والحديث الذى استدل به عليه لا له، ومخالفته للعلماء ظاهرة .

قال الإمام الشافعى ﷺ : (كل ما له مستند من الشرع فليس ببدعة، ولو لم يعمل به

---

(١) راجع نحو: المحلى لابن حزم – تحقيق أحمد شاكر – دار التراث القاهرة بدون جـ٢ ص ٢٥٢ وما بعدها .

السلف) لأن تركهم للعمل به قد يكون لعذر قام لهم فى الوقت، أو لما هو أفضل منـــه، أو لعله لم يبلغ جميعهم علم به –

وأنا أذكرك بما قررته معك من قبل: أن العلماء والعقلاء جميعًا مطبقون على القاعدة التى تقول:– إن ما تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال –

٣ – وأنت لا يخفاك هَذَا المثل ونظائره مما هو تحت ظلال الآية الكريمة: ﴿وَذَكِّرْهُم بِأَيَّامِ ٱللَّهِ﴾ [إبراهيم: ٥] .

وهذَا المثل هو احتفال المسلمين فى كل عام بالمولد النبوى الشريف .

ومن نظائر هَذَا المثل هو احتفال المسلمين فى كل عام كذلك بيوم الإسراء والمعراج وليلتها، وهما وإن كانا موضع خلاف بين العلماء، إلا أنه قد اشتهر بين الناس أن الإسراء والمعراج وقعتا فى ليلة السابع والعشرين من شهر رجب .

وهذَا المثل ونظائره من الأمور التى ينكرها بعض الناس يخالفون الأمـــة بإنكـــارهم هذا، ولاَ دليل لهم يذكر إلا أنهم يقولون: إن هَذَا الاحتفال ونظائره من كل أمر يقـــع فـــى دائرة ﴿وَذَكِّرْهُم بِأَيَّامِ ٱللَّهِ﴾ أمور لم يفعلها أحد من السلف الصالح ولم يؤثر عن رسول الله ﷺ أنه فعلها .

ومع أن هذَا الصنيع فيه مخالفة للقرآن والذوق العام والشعور الدينى، فهو كـــذلك لاَ يقوم على دليل صحيح، إذ إنه لاَ مستند له إلا الاستدلال بالترك .

والاستدلال بالترك استدلال بوهم، فليس الترك بأصل من أصول الشـــريعة، ولاَ هـــو بدليل من أدلتها المعتمدة .

الآن قد تم المقصود من الكلام على التـــرك وحجيتـــه، فمـــن أراد المزيـــد فعليـــه بالمطولات.

الْبِدْعَةُ

لقد حدثناك عن السنة وربما طال الحديث بنا عنها .

وكان لاَ بد أن نحدثك عن السنة من حيث مفهومها وكان من الضــــروري أن نطيـــل الحديث عنها وكانت هذه الضرورات كلها منشؤها عندي وعند الكثير من أهـــل العلـــم أن هناك معنى من بين معان كثيرة للسنة هو وحده المقابل للبدعة .

(وبضدها تميز الأشياء) .

وأما الآن فإني أريد أن أحدثك عن البدعة حديث العلمـــاء المستبصــــرين بالـــدين، لاَ حديث المتعصب صاحب المذهب الذي يُكره الآيات وسائر النصوص على أن تكون فـــي صالح ما يعتمد من الأفكار، وفي خدمة ما ينتمي إليه من المذاهب .

ومن حسن الحظ ويمن الطالع أن الحديث عن (البدعة) بعد الحديث عن السنة ســـيأتي بمشيئة الله تعالى على أرض مهاد، وفي منطلق صعيد لاَ تختلـــف طبيعـــة الســـطح وَلاَ تتناقض فيه الهضاب والوديان، حين يريد أن يصعد الصاعدون، وحين يريـــد أن يبحـــث الباحثون، وحين يريد أن يستوعب المستوعبون .

ولنبدأ الحديث إليك كالعادة بإبراز مفهوم العنوان الذي نريد أن نتحدث تحتـــه (وهـــو البدعة) .

الْمَعْنَى اللُّغَوِيُّ لِلْبِدْعَةِ

ولنبدأ أول ما نبدأ من حديثنا في هَذَا الموضوع حول المعنى اللغوي للبدعة .

وأنت لاَ يخفاك أن كلمة (البدعة) كانت موجودة وَلاَ تزال موجودة ضمن مفردات لغة العرب، ولها معناها الذي يعرفه الجاهليون، والذي يعرفه المسلمون في عصر المبعـــث، والذي يعرفه الخلائق ممن يتحدثون العربية بعد عصر المبعث إلى الآن وإلـــى أن تقـــوم الساعة .

فما عسى أن يكون هَذَا المعنى الذي وضعت كلمة (بدعة) بإزائه، وارتضاه الواضـــع اللغوي ليكون مرتبطا بهذه المفردة من مفردات اللغة ؟

وأنا لا أريد أن أقذفك وأنا أجيبك على هذا السؤال بكلمات أجتزؤها اجتزاء من كتاب في اللغة قديم أو حديث .

أنا لا أريد أن أمطرك بنصوص مجتزئة من بعض المعاجم ربما يظهر معناها في سياقها، ويتضح مفهومها بين سباقها ولحاقها على وجه لا يظهر مثله إذا ما اجتزعتها أنا ووضعتها بين يديك على نحوها دون أن أضيف إليها ما ينبغي أن أضيفه إليها من فهم ومحاولة إفهام .

إني لن أبتليك بهذا ولا بذاك، وإنما سأضع أمامك المعنى الذي ينبغي علي وعليك أن نفهمه عندما تصافح آذاننا مفردة (البدعة) أو تنعكس على عيوننا الأشعة الساقطة عليها .

والمعنى الذي أريد أن أذكره لك هو ما يتحقق فيه هذه الاعتبارات:

الأول: أن يكون هذا المعنى، أو هذا المفهوم، أو هذا الماصدق الذي يريد من الكلمة أن تدل عليه حديثًا قد وجد بعد أن لم يكن، ولا يضرنا بعد التحقق من حداثته أن يكون طويل الأمد أو قصيره، المهم أن يكون حادثًا بعد أن لم يكن .

والثاني: أن يكون هذا المعنى أوليا لم يسبقه واحد من جنسه، أو واحد من نوعه، فلو كان هذا الشيء مسبوقًا بواحد يشاركه في جنسه أو نوعه لم يصلح أن ترتبط به كلمة (البدعة) بل ارتباطها بالذي سبقه أجدر وأولى .

الثالث: - وهو قريب من الثاني مع اختلافات دقيقة في الفهم - أن يكون هذا المعنى بكليته أو المفهوم الذي يراد للكلمة التي ترتبط به، أو الماصدق الذي يراد من الكلمة أن تدل عليه هو المسمى بالنسبة لها قد وجد على غير مثال سابق .

فهذا الرسام الذي يتأمل شيئا أمامه ثم ينقله على الورق لا يسمى مبدعًا ولا عمله إبداعا، ومثله إذا نظر إلى البحر أو الجو أو اليابس أو شيء ما من المناظر الطبيعية ونقلها نقلاً على أوراقه بريشته، لا يجوز أن نسميه مبدعا، ولا نسمي عمله إبداعًا .

والنقاد في مجال الشعر والأدب على العموم إذا رأوا شاعرًا أو ناثرًا يصف الطبيعة كما هي، أو ينقل الحادثة على وضعها الذي هي عليه، إنما يأخذون عليه هذا الصنيع مهما كانت دقة عبارته، ومهما كانت جزالة لفظه، وما ذاك إلا لأن هؤلاء جميعًا قد أتوا

بأعمالهم على مثال سابق .

ومن اعتقد بنظرية المثل عند أفلاطون الذى يقول فيها: إن إلهه الذى يعبده لا يفعل شيئا فى المخلوقات حين يريد أن ينشئها من العدم إلا أنه يتأمل المثال ويحاكيه، ولكل شىء عنده مثال، والجميع عنده يسمون بالمُثُل، والذى يفعل فعلاً على هَذَا النحو يسمى فى عرف الناس مثاليا لا مبدعًا .

إنها أمور ثلاثة: الحداثة، والأولية، والانفراد بالكيف والخصائص انفرادًا لا يوحى بأن له نظيرًا سابقًا عليه مساوٍ له أو أكمل منه .

واللغويون فى معاجمهم لا يغفلون شيئا من هَذِهِ الأشياء الثلاثة وهم يحددون المعنى الذى وضعه الواضع اللغوى بإزاء كلمة (بدعة) .

قال ابن منظور: بَدَعَ الشىءَ يَبْدَعُهُ بدعًا وابتدعه: أنشأه وبدأه .

وبدع الرَّكِيَّةَ: استنبطها وأحدثها .

.. والبديعُ والبِدْعُ: الشىء الذى يكون أولاً .

.. وما لم يكن له مثال موجود كنوع من الجود والسخاء وفعل المعروف فهو من الأفعال المحمودة مع أنه يسمى فى عرف اللغويين (بدعة) .

والقرآن الكريم يستعمل هَذِهِ الكلمة (بدعة) استعمالاً لغويا فى مفهوم وماصدقات تحتوى هَذِهِ العناصر السالفة الذكر .

فالله عز وجل: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلأَرْضِ﴾ [البقرة: ١١٧، والأنعام: ١٠١] .

ويحكى القرآن الكريم عن بعض أهل الكتاب فى مسالكهم يلومهم عليها: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ ٱبْتِغَآءَ رِضْوَانِ ٱللَّهِ﴾ [الحديد: ٢٧] .

وفى الاستعمالات السلبية لهذه الكلمة يعيب القرآن الكريم على أهل مكة عجزهم عن التفكير والنظر فيما جاء به النبى ﷺ ومقارنته بما سلف قبله من المرسلين: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلاَ بِكُمْ﴾ [الأحقاف: ٩].

ولقد درج أهل الصنائع فى الفقه وأصوله على بيان أن هَذِهِ الكلمة تستعمل لغويا

بازاء المعنى الذى ذكرنا خواصه بين يديك .

وهذا كلام أحد فحولهم قال: [وأصل مادة (بدع) للاختراع على غير مثال سابق ومنه قول الله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ أى مخترعها من غير مثال سابق متقدم، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ أى ما كنت أول من جاء بالرسالة من الله إلى العباد بل تقدمنى كثير من الرسل، ويقال: ابتدع فلان بدعة يعنى ابتدأ طريقة لم يسبقه إليها سابق – وهذا أمر بديع، يقال فى الشىء المستحسن الذى لا مثال له فى الحسن، فكأنه لم يتقدمه ما هو مثله ولا ما يشبهه] (١) .

هذا وإن السنة النبوية قد استعملت كلمة (البدعة) لغويا على نحو ما استعملها القرآن الكريم، وكتب اللغة، وفحول أهل العلم .

وقد يقول قائل: فما بال عمر بن الخطاب ﷺ قد استعمل هذه الكلمة لغويا من غير مراعاة لهذه العناصر التى رصدناها، وأوجبنا توافرها فى كل مفهوم أو ماصدق استعملت كلمة (البدعة) بازائه ؟

وكأنى بهذا الذى استدرك علينا وتوقف فى قبول ما كتبناه ورصدناه من هذه العناصر الثلاثة، يقصد إلى ما قال عمر بن الخطاب ﷺ فيما هو مشهور عنه فى صلاة التراويح: (نعمت البدعة هذه) .

ويقوى شبهة هذا المستدرك علينا أن نقول بالنيابة عنه: إن عمر بن الخطاب ﷺ قد استعمل كلمة (البدعة) بمعنى لم يستوف شروطكم حيث إن صلاة التراويح فى جماعة قد سبق بها النبى ﷺ فليس ما فعل فى عهد عمر مستحدثا مبتدءا ولا هو على غير مثال سبق.

وتبدو هذه شبهة قوية بادى الرأى، غير أن الذى يتأملها يجد أن خروج النبى ﷺ لصلاة التراويح يوما أو يومين، لا يجعل ما فعله سنة له ولا طريقة، خاصة وأنه قد أحجم عن الخروج لأصحابه إلى آخر حياته .

وبهذا الفهم يصير ما قاله عمر بن الخطاب ﷺ فى معنى (البدعة) موافقا لما قاله

---

(١) الاعتصام – للشاطبى – المكتبة التجارية بمصر بدون جـ١ ص ٣٦ .

الواضع اللغوى لا يتخلف عنه استعماله لا . ولا قلامه ظفر .

وهذا ما لاحظه ابن الأثير في تخريج كلام عمر ﷺ وبيان أنه موافق للاستعمال اللغوى، بل وللاستعمال الشرعى، قال ضمن كلام له في هذا الشأن: [... ومن هذا النوع قول عمر ﷺ: نعمت البدعة هذه، لما كانت من أفعال الخير وداخلة في خير المدح سماها بدعة ومدحها، لأن النبى ﷺ لم يسنها لهم، وإنما صلاها ليالى ثم تركها ولم يحافظ عليها ولا جمع الناس لها، ولا كانت في زمن أبى بكر وإنما عمر رضى الله عنهما جمع الناس عليها وندبهم إليها فبهذا سماها بدعة] (١) .

إلى هنا نرى أن الحديث عن الاستعمال اللغوى لكلمة (بدعة) قد استقام بين يدينا لا تشوبه شائبة، ولا يعكر صفوه غضبة غاضب، أو هوى يريد صاحبه أن يحققه، فلننتقل عنه بعده إلى المعنى الشرعى لهذه الكلمة إن شئت، أو إلى المعنى الاصطلاحى لهذه الكلمة إن أردت .

المعنى الاصطلاحى للبدعة

أما المعنى الاصطلاحى (للبدعة) فهو لا شك سيكون أضيق من المعنى اللغوى من حيث المفهوم ومن حيث الماصدقات .

ونعنى بالماصدقات هنا هذه الوقائع وتلك الممارسات الجزئية التى يمكن أن تدخل تحت كلمة (البدعة) والتى يوصف فاعلها بأنه مبتدع .

وأنت حين تبحث عن المعنى الاصطلاحى فإنه لا بد أن تسير في أحد اتجاهين لأنك إما أن تأتى بالتعريف الكلى الجامع أولاً ثم تحلل كل مفردة من مفرداته لتقف عليها على حدة، ثم تعيد تركيب التعريف مرة أخرى على ما ينبغى أن تركب عليه التعاريف من الناحية الفنية .

وإما أن تتبع طريقة أخرى فتتبع العناصر التى هى الجرثومات المكونة للتعريف واحدًا بعد الآخر، فإذا ما استقامت تلك العناصر بين يديك واجتمعت وتكاملت، فإنه

---

(١) انظر ابن منظور– لسان مادة (بدع) ص ٢٣٠ . انظر ابن منظور – لسان مادة (بدع) ص ٢٣٠.

بإمكانك أن تركب منْها تعريفًا يرضى أذواق الفنيين .

وأنا هنا سوف أسير بك من خلال هٰذِه الطريقة الثانية التى أرتضيها لنفسى وأرتضيها لك .

واستنادًا إلى هٰذِه الطريقة التى ارتضيناها معًا سوف نحاول أن نتتبع العناصر التى ارتضاها العلماء فى تعريفهم (للبدعة) عنصرًا بعد عنصر، فإذا ما وقع بيننا التراضى عن هٰذِه العناصر كلها أمكننا بعد ذلك أن نصيغ منْهَا تعريفًا على طريقة المنطقيين يكون - فيما نرجو - جامعًا مانعًا .

١ - ومن أوائل هٰذِه العناصر التى تميز البدعة عن السنة أنها لا بد أن تكون طريقة مخترعة .

وهذا العنصر يتركب من كلمتين: (طريقة) و (مخترعة) .

وكلمة (طريقة) كلمة عامة شديدة العمومية، فهى مجالها تشبه أن تكون جنسًا عاليا .

والطريقة والسنة والسبيل والنظام الكل بمعنى واحد .

ولا يدخل فى معنى هٰذِه اللفظة ونظائرها الواقعة أو الحادثة التى وقعت فى حياة الإنسان مرة أو مرتين أو مرات متباعدة، لأن وقوع الحادثة على هذا النحو لا يمثل سنة ولا طريقة ولا سبيلاً يصلح أن يقال عنها إنها طريقة متبعة، أو سنة ثابتة، أو سبيلاً واضحًا .

فإذا ما أضفنا إلى هذه الطريقة كلمة (مخترعة على أنها وصف لها، فإن هذا الصفة تضيف إلى الطريقة معنى جديدا، حيث لم تعد الطريقة على اتساعها فى الدلالة على معناها، وإنما اقتصرت - بحكم هٰذِه الصفة على الدلالة على كل طريقة وجدت بعد أن لم تكن، وأصبح لوجودها ابتداء معروف، وأولٌ يدركه كلُّ من يتأمل فيه تاريخيا .

ومع هٰذا التضييق النسبى لمعنى (الطريقة)، فإن معناها لا يزال متسعا اتساع الدلالة اللغوية للفظ (البدعة) .

٢ - ثم يأتى هٰذا العنصر الثانى من تلك العناصر التى نروم تتبعها، ونقصد إلى البحث عنها، وهو أن تكون هٰذِه الطريقة المخترعة طريقة مخترعة فى الدين .

والدين كلمة يراد منْهَا أحيانا هذه الشريعة وتلك العقيدة، وما يتبعها مكملاً لهـا مـن الشعائر الدينية التى هى جمع شعيرة .

وأقول: - أحيانا - لأن كلمة (الدين) أوسع دلالة مما يراد بها هنـا، إذ الكلمـة فـى وضعها الحقيقى تستلزم مكلف يشعر بالخضوع لمكلف أعلى منه وهو: الله، ومكلف وهو: الإله الذى يصدر عنه هَذَا التكليف، بحكم أنه هو حقه الذى حكم به المنطق والواقع وجميع الشرائع، ومواد التكليف: أعنى مكلف به، وشرطه أن يكون صادرًا عن هَذَا الإلـه الـذى يرتبط به المكلف .

ونحن لاَ نريد الكلمة بهذَا الاتساع فى الدلالة على معناها، ونحن نتحدث هنـا عـن السنة والبدعة، وإنما نريد باستعمالنا لكلمة (الدين) هَذِهِ الأشياء التى يكلف بها المكلف من قبل ربه من العقيدة والشريعة والشعيرة .

وبعد هَذَا البيان نقول: إن العنصر الذى يحدد معنى (البدعة) هو أن يكون هَذَا الشىء المخترع له صلة بتلك العقيدة أو هَذِهِ الشريعة، أو هَذِهِ الشعيرة .

فإذَا كان هَذَا الشىء المخترع، وتلك الطريقة المبتدأة لاَ علاقة لها بالـدين، فإنهـا لاَ تسمى (بدعة) ولاَ يسمى صاحبها مبتدعًا لاختلال هَذَا العنصر .

فأنا وأنت لو رأينا جماعة تعكف على الاحتفال بعيد ميلاد أحد أبنائها دون أن يضـم هَذَا الاحتفال شيئا محرما، فإننا لاَ نستطيع أن نسمى هَذَا العمل بدعة شرعية، وقل مثلـه فى ترتيبات حفلات الزواج، وطرائق الاجتماع على الطعام، وحفلات الاستقبال والـوداع ... إلى آخره، مما تتضمنه عوائد الناس وأعرافهم فى مثل هَذِهِ المناسبات .

وأنت خبير ولاَ شك أن الطرائق فى الدين تنقسم إلى قسمين:

قسم منْهَا له أصل فى الشرع يدل عليه ويستند إليه .

وهذَا القسم لاَ غبار عليه ولاَ حديث لأحد فيه، بل هو طريقة وسنة قد وضعها الشارع وطلب إلينا أن نسير عليها إن أردنا أن نكون عبادًا لله حقًّا .

وقسم من هذين القسمين ليس له فى الشرع أصل ولاَ دليل .

وهذَا القسم هو الآخر لاَ خلاف للعلماء حوله لأنه يعبر عن طريقة فى الشرع مجافية

له ليس لها فيه دليل يدل عليها، وليس لها فيه أصل تستند إليه .

ولو أنك تأملت طبيعة البدعة لعلمت أنها تضم هَذَا القِسْمَ الثَّـانِىَ وتحتويـه احتـواء يستلزمه طبيعة الابتداع والاختراع .

وبهذَا النوع من البيان ينفصل تلقائيا عن معنى البدعة الشرعية بمقتضى هَذَا العنصر الثانى جميع هَذِهِ الأشياء التى ليس لها فى الشرع دليل جزئى، وإنمـا يسـتلزمها الشـرع ويطلبها بمقتضى هَذَا القصد العام للشريعة، وبمقتضى هَذِهِ النصوص الكلية فيها .

ومن هَذَا الذى تقتضيه تلك النصوص العامة وهذه المقاصـد الكليـة للشـريعة، مـا اخترعه الناس من علوم فى الدين، وتأليفات فى أمور تتصل به اتصالاً مباشرًا، أو غيـر مباشر من نحو علوم الحديث والتفسير والعقائد، ومن نحو علوم اللغـة العربيـة بجميـع فروعها، ومن نحو علوم الفقه وأصوله ... إلخ .

فهذه العلوم ونظائرها، وإن لم تكن موجودة فِى الصدر الأول وَلاَ فِى عصر المبعث .

وهذه العلوم ونظائرها وإن لم يدل عليها دليل جزئى من الشريعة كـل مِنْهَـا علـى انفراده.

وهذه العلوم ونظائرها، وإن لم يدل عليها دليل على يد إنسان ممن اعتمدهم الشـرع من رجال القرن الأول، والذين هم الصحابة رضوان الله عليهم .

أقول: إن هَذِهِ العلوم ونظائرها، وإن لم تقع مرتبطة بهذَا الذى ذكرناه كلاً أو جـزءا، فإن لها من الشريعة ما يدل عليها من اعتبار المصلحة فيها، أو من اندراج أدلتها ضمن ما تحتويه هذه الدلالات الكلية لتلك الألفاظ العامة فى الشريعة التى تحض الناس على اعتبار المصلحة على نحو ما يعتبرها المشرع .

يقول الشاطبى أبو اسحق: [... ولما كانت الطرائق فى الدين تنقسم – فَمِنْهَا مـا لـه أصل فِى الشريعة، وَمِنْهَا ما ليس له أصل فيها – خص مِنْهَا ما هو المقصود بالحد وهـو القسم المخترع – أى طريقة ابتدعت على غير مثال تقدمها من الشارع، إذ البدعـة إنمـا خاصتها أنها خارجة عما رسمه الشارع .

وبهذَا القيد انفصلت عن كل ما ظهر لبادى الرأى أنه مخترع مما هو متعلق بالـدين،

كعلم النحو والتصريف ومفردات اللغة وأصول الفقه وأصول الدين، وسائر العلوم الخادمة للشريعة، فإنه وإن لم توجد فى الزمان الأول فأصولها موجودة فى الشرع] (١) .

وهكذا يتبين أن هٰذا القيد وهو أن تكون الطريقة المخترعة لها صلة بالدين شرط ضرورى ولا بد من اعتباره ليكون ركنا ركينا فى التعريف وعنصرًا مهما فى الحد .

٣ - ويأتى هٰذا العنصر الثالث لينضم إلى العناصر التى سبقته فى اعتبارها أسسًا مهمة، ومكونات لا بد منها فى التعريف .

وهٰذا العنصر الثالث هو: أن تكون هٰذه الطريقة المبتكرة فى الدين مضاهية للطرق الشرعية ومشابهة لها، فإن لم تكن مضاهية للطرق الشرعية ولا مشابهة لها، لا تكون بدعة لسبب بسيط وهو: أنه قد وجد لها نظير معتبر سابق عليها، وهى تشاركه العلة، أو تشبهة من حيث الاعتبار الشرعى لها، بإقامة الدليل الخاص عليها أو اندراجها تحت دليل عام، أو موافقتها لمقصد من مقاصد الشريعة .

ومن الأمثلة التى توضح هٰذا العنصر أن نقول: إن الله عز وجل قد فرض علينا صيام شهر رمضان، وشهرًا قمريا، يحدد الهلال بداية، وتنتهى أيامه ولياليه بثبوت هلال شهر شوال الذى يليه، فلو افترضنا مثلاً أن إنسانا زاد عشرة أيام وضمها وجوبًا إلى شهر رمضان ليرفع عدد أيام الصيام إلى أربعين يوما، ثم سار على هٰذا النهج وتلك الطريقة وسير عليها أحبابه ومريديه، فإنه يحق لنا مع هٰذا النهج أن نقول: إن هٰذه الأيام العشرة بدعة فى الدين، وطريقة مبتكرة فيه تشبه طرائقه، ولكنها ليست منه حيث حددت النصوص الشرعية ما يجب صيامه فى العام كله .

وقس على هٰذا المثال كل ما يشبه .

ولعل مدلول هٰذا المثال بالذات هو الذى جعل الإمام مالك يتحفظ على صيام الستة من شهر شوال، وهى تلك الستة التى دل عليها الدليل، ونصت عليها الشريعة على نحو ما حدثناك سلفًا .

ودعنى أزيدك إيضاحًا .

---

(١) الشاطبى - اعتصام - جـ١ ص ٣٧ .

لقد اجتمع مجموعة من الصحابة أيام النبى ﷺ وذهبوا إلى بيوت النبى ﷺ يسألون عن عبادته، فكأنهم تقالوها، فرسم كل واحد منهم لنفسه طريقة تضاهى الطرق الشرعية وليست منْهَا، فقال بعضهم: أقوم الليل وَلاَ أنام، وقال الثانى: أصوم الدهر كله، وقال الثالث: أعتزل النساء ما بقيت .

وهذه كما ترى طرائق وسنن، حيث استن كل واحد منهم طريقة لنفسه يسير عليها، وهى مخالفة للشريعة الإسلامية مقصدًا ونصوصا، ولذَا نرى النبى ﷺ قد نبههم إلى سنته المخالفة لكل ما ابتدعوه، ثم قال: « فمن رغب عن سنتى فليس منى » .

وأظنك على وعى كامل بهذَا الصحابى الذى شاهده النبى ﷺ واقفًا تحت وهج الشمس وقد أثرت فيه وألجأته إِلَى الظمأ وهو لاَ يريد أن يطفئ هَذَا الظمأ بالماء، وأحوجته إلى الظل وهو لاَ يريد أن يستظل برغم ما يتعرض له من الأذى، فلما سأل النبى ﷺ عن شأنه، قالوا له: إنه نذر أن يصوم قائما لاَ يستظل، فقال لهم النبى ﷺ: مروه فليستظل ويقعد ويتم صومه .

ولعلك ترى مما ذكرت لك أنه ما كل طريقة مبتكرة فى الدين تضاهى الشريعة تكون بدعة، وإنما هى تكون كذلك لو أنها قد خالفت الشريعة فى مقاصدها أو أدلتها العامة أو الخاصة .

ومن هنا اقتضت الضرورة إضافة هَذَا العنصر وهو: أن تكون هذه الطريقة المخترعة تضاهى الطرق الشرعية وليست منهَا.

٤ – وَلاَ يتم معنى البدعة عند كثير من العلماء إلا إذَا أضفنا إليها عنصرا آخر، وهو أن مخترع الطرق البدعية لاَ بد أن يكون قاصدًا من ورائها زيادة التقرب إلى الله عز وجل .

وكثير من الناس يتقربون إِلَى الله عز وجل بطرق وكلمات لم يكن الأوائل يستعملونها، وَلاَ يتعبدون الله عز وجل على أساس منْهَا .

وهذه الأشياء التى يبتكرها بعض الناس قولاً أو فعلاً إن كان لها نظائر فى الشريعه. أو كانت داخلة تحت حكم عام، أو نص شامل، أو دليل كلى، أو مقصد من مقاصد

الشريعة، فهذا مسلك محمود، وأمر لا يعارض الشريعة، ومبتكره قد يحتاج إلى مثله، إذ هو ربما يستريح إلى عبارات يناجي بها ربه، وربما يلتزم شيئا من المباح كالصوم والصلاة والحج، ويتخذه عادة له، كمن يصلي في الليل أربع ركعات تطوعا بعد صلاة العشاء ويداوم عليهن ويجد في ذلك متعة .

ومثله من يجتزئ له جزءا من القرآن في وقت من الليل أو النهار بعينه يفرضه عليه وقت فراغه من أعماله، أو يفرضه عليه وقت نشاطه من كله، فإن هذا العمل أو القول لا يندرجان تحت البدعة بحال .

ويبقى أن يندرج تحت البدعة كل طريقة معارضة للشرع وهي تشبه طرائقه، يبتكرها الإنسان وتأباها الشريعة وهو يقصد بها زيادة القربة لله عز وجل .

وقد اكتفى بعض العلماء ومنهم الإمام الشاطبي أبو اسحق بهذه العناصر في بعض تعريفاته للبدعة [١] .

٥ - غير أن فريقا من العلماء أراد أن يضيف شيئا آخر إلى مجموعة العناصر سالفة الذكر وهو: أن يكون ذلك الشيء المخترع في الدين، والذي يمثل طريقة تشبه طرائقه بقصد التعبد عليها، قد وجد بعد عصر الصحابة رضوان الله عليهم .

ومؤدى هذا العنصر أن أي شيء مخترع في الدين في عصر الصحابة لا يسمى بدعة، وإنما هو سنة، تماما كالذي ظهر في عصر النبي ﷺ .

وعلى هذا التعميم سار محمد أفندي البركلي [٢] في تعريفه للبدعة .

---

(١) راجع الشاطبي - اعتصام - جـ١ - ص ٣٧ وما بعدها .

(٢) محمد أفندي البركلي هو رومي الجنسية قال فيه الشيخ عبد الغني النابلسي ما ملخصه، وكلامه في شرح الطريقة المحمدية، وهي لصاحب هذه الترجمة: [نشأ في طلب العلوم والمعارف حتى برع فيها، واشتغل على محيي الدين أخي زاده، وصار ملازمان من المولى عبد الرحمن أحد قضاة العسكر في زمن السلطان سليمان، وانتفع به خلق كثير، وحصل بينه وبين معلم السلطان سليم محبته فبنى له مدرسة بقصبة بركل - بفتح الباء - ومات سنة إحدى وثمانين وتسعمائة، ومن تصانيفه: شرح مختصر الكافية للبيضاوي، ومتن في الفرائض، والطريقة

قال: [للبدعة معنى لغوى عام وهو: المحدث مطلقًا عادة أو عبادة، لأنها اسم من الابتداع بمعنى الإحداث، كالرفعة من الارتفاع، والخلفة من الاختلاف، وهذه هى المقسم فى عبارة الفقهاء، يعنون بها ما أحدث بعد الصدر الأول مطلقًا .

ومعنى شرعى خاص هو: الزيادة فى الدين أو النقصان منه الحادثان بعد الصحابة بغير إذن الشارع لا قولاً ولا فعلاً ولا صريحًا ولا إشارة] .

ولقد وافق الشيخ خواجة زاده وهو مفكر إسلامى مشهور على هَذَا الاتجاه، وأكد على ضرورة هَذَا العنصر الذى نحن بصدده .

قال فى حواشيه على كتاب الطريقة المحمدية الذى أشرنا إليه سلفا: [قوله: - يعنى محمد أفندى البركلى - بعد الصحابة - ... أما الحادث فى زمن الخلفاء الراشدين فليس ببدعة، لأن سنتهم كسنة الرسول، بدليل الأمر بالتمسك بسنتهم] .

أما الشيخ عبد الغنى النابلسى [(١)] فقد ذكر فى كتابه: " الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية " ما يؤكد موافقته لصاحب الكتاب موضع الشرح على ما ذهب إليه من ضرورة اعتبار هَذَا القيد عند إرادة التعريف فى صورته النهائية .

قال عند قول المصنف (بعد الصدر الأول): [هم السلف المتقدمون فى زمان الرسول عليه السلام والصحابة، لقوله عليه السلام: " عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى " فما حدث فى زمانهم فليس ببدعة، والبدعة ما حدث بعد زمانهم وزمان التابعين وتابعيهم] [(٢)] .

المحمدية وهو من أجل تأليفاته .

(١) [هو عبد الغنى بن إسماعيل بن عبد الغنى النابلسى الدمشقى، فاضل حنفى محقق، لا يخفى فضله وإنصافه على من طالع شرحه، ومن تصانيفه: نهاية المراد شرح هدية ابن العماد، وخلاصة التحقيق فى مسائل التقليد والتلفيق، واللؤلؤ المكنون فى الإخبار عما سيكون، وغاية الوجازة فى تكرار الصلاة على الجنازة، وغير ذلك . وكانت وفاته - على ما فى بعض نسخ كشف الظنون - سنة إحدى وألف وأربعة وأربعين، وقد صحح بعضهم أن وفاته سنة ١١٤٣] .

(٢) راجع إقامة الحجة على أن الإكثار فى التعبد ليس ببدعة - للإمام أبى الحسنات محمد عبد الحى اللكنوى الهندى (١٢٦٤ هـ - ١٣٠٤هـ) حققه وخرج نصوصه وعلق عليه عبد الفتاح

وأحب هنا أن أنبه إلى أمر هام وهو أن إضافة هذا القيد يعد لازما من لوازم منهج السلفية الجديدة التى ظهرت فى القرن الثامن عشر للهجرة حيث إنهم لا يعترفون بشىء من مناهج وأدلة الشريعة فوق الكتاب والسنة وأقوال الصحابة .

وسواء صرحوا بهذا الإلزام أو لم يصرحوا، فإنهم مع منهجهم هذا الذى ذكرناه لا يستطيعون بحال أن يصنفوا فعلاً أو قولا اخترع فى عهد الصحابة رضوان الله عليهم، ولم يكن له فى عهد النبى ﷺ نظير بأنه بدعة .

إنهم لا يستطيعون أن يطلقوا هذا الوصف على ما اخترع فى عصر الصحابة لأنهم بذلك يكونون قد خالفوا أصول مذهبهم التى طنوا بها طنينا اعتبروه هو مظلة وقاية أفكارهم التى يريدون أن ينشروها [(١)] .

تَقْيِيمٌ وَمُنَاقَشَةٌ

ومع أننا قد صورنا هذا العنصر على هذا النحو الذى أخذ من المساحة ما لم يأخذه عنصر آخر غيره .

ومع أننا قد نقلنا لهذا الرأى من أقوال العلماء وغير العلماء ما يؤيده ويدل على تحمس أصحابه له .

مع أننا قد فعلنا هذا كله، إلا أننا لا نقبل هذا العنصر على إطلاقه، ولا نرفضه على إطلاقه، لا لشىء، إلا لأن مضمون هذا العنصر بما يدل عليه من مفهوم فى العقل أو ماصدقات فى الواقع يحتاج إلى إعادة نظر يصاحبها لون من التقسيم والتشقيق والتجزيئ لمحتوى هذا العنصر يحتاجه هذا المحتوى، ويمكننا من أن نحكم على كل قسم على حدة .

وأنت خبير ولا شك أنه ليس كل ما ينقل عن الصحابة من مخترعات فى الدين ليس لها أيام النبى ﷺ نظير على وتيرة واحدة، وإنما المنقول عنهم يمكن تقسيمه إلى أقسام، ولكل قسم من هذه الأقسام الحكم الذى يلائمه

أبو غرة – الطبعة الثالثة ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م – ط . دار البشائر الإسلامية بيروت – ص ٢١ وما بعدها .

(١) راجع مثلا ابن القيم – أعلام الموقعين – مرجع سبق ذكره .

وسنستعرض أمامك هذه الأقسام واحدًا بعد واحد حتى تستقم الفكـ ـ ة وتجلـو خبايـا المسألة .

وبإمكاننا أن نقول عند إرادة التقسيم: إن المستجدات في الدين على أقسام:

فمنها ما يكون في أيام النبي ﷺ ويوافق النبي ﷺ عليه .

وهذا القسم لا كلام لنا فيه، ولا كلام لغيرنا فيه، لأنه حدث في عصر المبعث وعلـى مرآى من المشرع ومسمع .

وأمثلة هذا النوع كثيرة لا نطيل بذكرها .

ومن هذه المستجدات ما يكون في عصر الصحابة بعد رسول الله ﷺ .

وهذا القسم يخضع إلى تقسيمات وتفريعات نذكر منها قسمين صـلتهما بموضـوعنا صلة مباشرة .

وأول هذين القسمين ما يحدث من بعض الصحابة على مرآى ومسمع من جمـيعهم، وهو يقابل من الجميع بغاية الرضى والقبول .

وهذا النوع لا يسمى في الشرع بدعة ضلالة، ولكنه يسمى بدعة بحكم اللغة .

فإذا شئنا أن نسميه بدعة في الشرع كان لا بد أن نلحقه بوصف (بدعة حسنة) .

ومن أمثلة هذا النوع: حادثة جمع المصحف في عهد أبي بكر، وكتابتـه فـي عهـد عثمان بن عفان، ثم جمع الناس جميعًا على مصحف واحد .

وهذه الوقائع كلها شهيرة ظاهرة لا سترة بها ولا خفاء .

ومن أمثلة ذلك أيضا: هذا الأذان الثالث في يوم الجمعة، وهو أذان استحدثه عثمـان ابن عفان رضى الله عن الجميع على مسمع ومرآى من الصحابة، ولم يعترض منهم أحد.

وأنت خبير ولا شك أنه لم يكن في عهد النبي ﷺ بل كان الذي في عهده، هذا الأذان الذي كان بين يديه وهو على المنبر، وهذا الأذان الثاني الذي كان بعد انتهاء رسـول الله من خطبته وهو المتمثل في إقامة الصلاة .

أما الأذان الثالث قبل هذين الأذانين فقد استحدثه عثمان كما رأينا، حيث أمر أحـدهم

يؤذن فى الناس من فوق الزوراء [(١)] والصحابة ينظرون ويسمعون ويقابلون ذلـــك كلـــه بغاية الرضى والقبول .

ولم يجرؤ أحد من أهل العلم أن يصف عمل عثمان وإقرار الصحابة له بالبدعة .

وأما ما يقوله أصحاب التشويش والتهويش فهو كلام لا نلتفت إليـــه، إلا حـــين نـــراه يضرب أحد أصولهم فى الصميم بلا هوادة .

ومن أمثلة هٰذا القسم كذلك: ما فعله على بن أبى طالب – ﷺ وكرم وجهـــه – مـــن استحداث جمع الناس على أكثر من إمام يوم العيد فى مصر واحد .

نقل أحمد بن تيمية فى منهاج السنة قال: أحدث على بن أبى طالب فى خلافته العيـــد الثانى بالجامع، فإن السنة المعروفة على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وعمر وعثمان أنه لا يصلى فى مصر إلا جمعة واحدة، ولا يصلى يوم النحر والفطر إلا عيد واحد، فلما كان عهده قيل له: إن بالبلد ضعفاء لا يستطيعون الخروج إلى المصلى فاستخلف عليهم رجـــلاً يصلى بالناس بالمسجد [(٢)] .

ومن الأمثلة الشهيرة الأذان والإقامة للجماعة الثانية فى المسجد .

ومنهما وقع من خلاف حول مدى شرعيتهما، فإن هناك رواية فى صحيح البخـــارى إلى أنس بن مالك، وقد جاءت فيه تعليقا، وذكر القسطلانى أن أبا على قد وصلها، وفيهـــا أنه قد: [جاء أنس إلى مسجد قد صلى فيه، فأذن وأقام وصلى جماعة] [(٣)] .

ويتأكد من هٰذه الأمثلة وغيرها ما قلناه سلفًا من أن محتوى هٰذا القسم لا يـــدخل فـــى باب البدعة إلا بالمعنى اللغوى، ودخوله فى معنى البدعة الشرعية إنما يدخل على أســـاس

---

(١) والزوراء مكان قريب من المسجد النبوى، وفى رواية ابن ماجه: " زاد النداء الثالث على دار فى السوق يقال لها: الزوراء .

وسماه نداء ثالثًا باعتبار جمعه إلى الأذان والإقامة اللذين يكونان بعده على ما بيناه فى الصلب.

(٢) راجع منهاج السنة لابن تيمية جـ٣ ص ٢٠٤ .

(٣) انظر البخارى باب فضل الجماعة جـ٢ ص ١٠٩ .

أنه بدعة حسنة .

وثانى هذين القسمين لما يحدث فى عصر الصحابة رضوان الله عليهم بعد عصر النبىﷺ هَذا القسم الذى يشتمل على تلك المستجدات فى عصر الصحابة، والتى لم تحظ من الصحابة بشىء من الموافقة قليلة هذه الموافقة أو كثيرة .

وهذا القسم قد يتسع له صدر المفاهيم اللغوية وماصدقاتها، ولكنه لا يكون فى عرف الشريعة إلا من باب (بدعة الضلالة) التى حذر منها النبى ﷺ .

وسيتضح لك من خلال المثال الذى سنذكره وغيره من نظائره لماذا ضاق صدر الشريعة بهذا النوع واعتبرته (بدعة ضلالة) ؟ .

ومن هذه الأمثلة التى توضح هذا المقام خطبة العيد وما طرأ عليها من البدع على يد مروان بن الحكم وكان واليا على المدينة من قبل معاوية .

ولقد حدث أن مروان قد قدم خطبتى العيد على صلاة ركعتيه .

وهذا أمر لم يكن يفعله رسول الله ﷺ بل كان يفعل عكسه، الأمر الذى دفع أبا سعيد الخدرى أن يعترض على هذا السلوك بقسوة شديدة، أو إن شئت فقل بحماس شديد على نحو ما ذكره لنا علماء الرواية .

جاء فى صحيح البخارى وغيره بالسند إلى أبى سعيد الخدرى قال: [كَانَ رَسُولُ اللَّهِﷺ يَخْرُجُ يَوْمَ الْفِطْرِ وَالأَضْحَى إِلَى الْمُصَلَّى، فَأَوَّلُ شَىْءٍ يَبْدَأُ بِهِ الصَّلاَةُ ثُمَّ يَنْصَرِفُ، فَيَقُومُ مُقَابِلَ النَّاسِ، وَالنَّاسُ جُلُوسٌ عَلَى صُفُوفِهِمْ، فَيَعِظُهُمْ وَيُوصِيهِمْ وَيَأْمُرُهُمْ، فَإِنْ كَانَ يُرِيدُ أَنْ يَقْطَعَ بَعْثًا قَطَعَهُ، أَوْ يَأْمُرَ بِشَىْءٍ أَمَرَ بِهِ، ثُمَّ يَنْصَرِفُ . قَالَ أَبُو سَعِيدٍ فَلَمْ يَزَلِ النَّاسُ عَلَى ذَلِكَ حَتَّى خَرَجْتُ مَعَ مَرْوَانَ وَهْوَ أَمِيرُ الْمَدِينَةِ فِى أَضْحًى أَوْ فِطْرٍ، فَلَمَّا أَتَيْنَا الْمُصَلَّى إِذَا مِنْبَرٌ بَنَاهُ كَثِيرُ بْنُ الصَّلْتِ، فَإِذَا مَرْوَانُ يُرِيدُ أَنْ يَرْتَقِيَهُ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّىَ، فَجَبَذْتُ بِثَوْبِهِ فَجَبَذَنِى فَارْتَفَعَ، فَخَطَبَ قَبْلَ الصَّلاَةِ، فَقُلْتُ لَهُ غَيَّرْتُمْ وَاللَّهِ . فَقَالَ أَبَا سَعِيدٍ، قَدْ ذَهَبَ مَا تَعْلَمُ . فَقُلْتُ مَا أَعْلَمُ وَاللَّهِ خَيْرٌ مِمَّا لاَ أَعْلَمُ . فَقَالَ إِنَّ النَّاسَ لَمْ يَكُونُوا يَجْلِسُونَ لَنَا بَعْدَ الصَّلاَةِ فَجَعَلْتُهَا قَبْلَ الصَّلاَةِ] [1] .

---

(١) البخارى ٣٧٤/٢ واللفظ له، ومسلم ١٧٧/٦ .

وهناك أمثلة لهذا النوع كثيرة لا نطيل بذكرها .

والذى نريد أن ننتهى إليه من هذه الأمثلة كلها ونظائرها هو أن ما ابتدعه الصحابة رضوان الله عليهم، أو فعلوه وقالوه على غير نظير له فى حياة النبى ﷺ وَلاَ شبيه لاَ يخرج عن هذين القسمين اللذين ذكرناهما لك .

وأنت ربما أن تطالبنا بالدليل على اعتبار ما أنشأه الصحابة إنشاء، وقبلوه فيما بينهم أساسًا شرعيا وحجة دينية .

ومطالبتك هذه مطالبة مشروعة ليس على مباشرتك لها من بأس، وليس من حق أحد أن يرد عليك هذه المطالبة، وإنما الواجب على كل مدع لهذه الدعوى التى ادعيناها أن يسعفك بالدليل المعتمد .

ولقد وردت أحاديث عن النبى ﷺ تختلف درجاتها على معيار المحدثين، وكلها فى النهاية تدور حول شىء واحد هو لب الدعوى التى ادعيناها من وجوب اعتبار ما اتفق عليه الصحابة من الأمور المستجدة دليلاً شرعيا .

وسأسوق بين يديك الآن بعض هذ الأحاديث، وأترك نظائرها لمجهوداتك الشخصية .

فمن هذه الأحاديث ما أخرجه أبو داود والترمذى وغيرهما من قول رسول الله ﷺ: «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين ... » .

وهذا جزء عيناه لك من حديث طويل أسوق نصه بين يديك لتمام الفائدة: وهو من رواية الإمام أحمد وتلميذه أبى داود إلى العرباض بن سارية ﷺ: « صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الصُّبْحَ ذَاتَ يَوْمٍ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا فَوَعَظَنَا مَوْعِظَةً بَلِيغَةً ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ وَوَجِلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ فَقَالَ قَائِلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَأَنَّ هَذِهِ مَوْعِظَةُ مُوَدِّعٍ فَمَاذَا تَعْهَدُ إِلَيْنَا ؟ فَقَالَ « أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ عَبْدًا حَبَشِيًّا – أى وإن كان الأمر عبدًا حبشيا – وَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِى فَسَيَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِى وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ فَتَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ » [1] .

---

(١) الحديث إلى العرباض بن سارية السلمى – أحمد مسند ٤/١٢٦، ١٢٧ – أبو داود سنن

ومن هذه الأحاديث ما رواه حذيفة بن اليمان عن رسول الله ﷺ قال: " اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر " (١) .

ومن هذه هذا الأثر عن ابن مسعود ﷺ أنه قال: " إن الله نظر فى قلوب العباد فوجد قلب محمد ﷺ خير قلوب العباد فاصطفاه لنفسه وابتعثه برسالته، ثم نظر فى قلوب العباد بعد قلب محمد فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبيه يقاتلون عن دينه، فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون سيئا فهو عند الله سيئ " (٢) ..

وما ذكرناه من الأحاديث والآثار كاف فى إثبات ما نقول .

ويبقى لنا أن نتحدث معك حول هذه المستجدات من حوادث أقوال وأفعال فى عصر التابعين الأوائل الذين جاءوا بعد عصر الصحابة وتربوا على أيديهم .

وهذا الصنف من الناس محل نظر .

فمن العلماء من يرى أن التابعين الأوائل لهم حكم صحابة رسول الله ﷺ ودليلهم أنهم أهل القرن الثالث المشار إليه فى حديثه ﷺ: « « خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِى، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ » .

ومن العلماء من يرى أن التابعين مهما كان أمرهم لا يبلغون مرتبة الصحابة رضوان الله عليهم، لأن الصحابة هم الصفوة الذين تربوا على يد النبى ﷺ وأن الأحاديث ذات الصلة بهذا الموضوع فى مجملها إنما تتحدث عن الصحابة، فهم الخلفاء الذين عاشوا بعد

٢٠١/٤ – الترمذى سنن ١٣٤/١٠، وقال أبو عيسى هو حديث حسن صحيح، وابن ماجة سنن ١٥/١، والحديث فى الأربعين النووية وهو الحديث الثامن والعشرون ضمن هذه المجموعة .

(١) والحديث فى أحمد مسند ٣٨٢/٥، والترمذى سنن ١٢٩/١٣، وقال فى الحكم عليه (حديث حسن) وابن ماجة سنن ٣٧/١ .

(٢) الحديث فى مجمع الزوائد نسب إلى الإمام أحمد والبزار، وقال صاحب مجمع الزوائد: رجاله موثقون، وهو عند الطبرانى، وقال الشيخ أحمد شاكر فى تعليقه على المسند ٢١١/٥ إسناده صحيح .

النبى ﷺ وتحملوا عنه مباشرة أمر هذا الدين .

وخلاصة القول عن هذا الموضوع الذى طال الحديث فيه، أن بعض العلماء أضاف لتلك العناصر التى يتكون منها تعريف (البدعة) هذا العنصر الذى أشبعنا القول فيه، وهو: أن يكون ذلك المحدث الذى يحكم عليه بأنه (بدعة) خارجًا عن عصر الصحابة على نحو ما اشترطنا أن يكون خارجًا عن عصر النبى ﷺ .

إجْمَالٌ وتَحْرِيرٌ

هذا وإنه قد اجتمع الآن بين أيدينا تلك العناصر الخمسة على نحو ما عرضناها بين يديك واحدًا بعد واحد .

وأنا الآن على يقين من أن هذه العناصر الخمسة يمكن لها أن تأتلف فى نسق واحد لتدل على البدعة من الناحية الاصطلاحية دلالة تزيل عنها كل الريب .

وسأحاول أن أجمع بين هذه العناصر فى نسق واحد مؤتلف ومركب يبدأ بالعام، ثم نتبعه بالعناصر التى تشبه أن تكون قيودًا يترتب عليها إدخال حوادث وإخراج أخرى .

فنقول: إن البدعة فى الاصطلاح هى: طريقة مخترعة فى الدين بعد عصر الصحابة رضوان الله عليهم، أو فيه مع اعتراضهم عليها تشبه الطريقة فى الدين، وليست من جنسها يقصد بها الزيادة فى القربى والتعبد لله .

وهذا التعريف هو الذى اخترته لنفسى، ورأيت أنه يجمع من العناصر ما قد تفرق فى تعريفات بعض العلماء .

فالشاطبى فى الاعتصام يقول فى تعريف البدعة ببعض هذه العناصر، ويترك بعضها لا ينكره تصريحًا وإن كان بالإمكان أن ندرجه تحت مفهوم عبارته بضرب ما من التوسع.

يقول الشاطبى فى تعريفه للبدعة إنها: [طريقة فى الدين مخترعة تضاهى الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة فى التعبد لله سبحانه] .

ثم يرى أن هذا التعريف مبنى على عدم أخذ العادات فى الاعتبار على أساس الرأى القائل: إن العادات لا يلحقها حكم تكليفى فلا مجال للقول فيها بالابتداع أو عدمه .

ثم بدا للشاطبى أن يذكر للبدعة تعريفا آخر يأخذ العادات فى اعتباره لاندراجها تحت أحكام الشريعة، بحيث يمكن القول: إن الحكم على آحادها بالبدعة أو السنة أمر وارد شرعًا .

فقال: [البدعة طريقة فى الدين مخترعة تضاهى الشرعية يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية] (١) .

وسواء أخذنا بهذا التعريف أو ذاك فإنه من البدهى – لأول المقارنة بما ذكرناه – أنه لا يشتمل على جميع العناصر التى أشرنا إليها .

ولقد ذكر الأستاذ /عبد الله محفوظ محمد الحداد باعلوى الحضرى رئيس القضاء الشرعى بحضرموت سابقًا فى تعريف البدعة ما هذا نصه، البدعة هى: [كل محدث شهد الشرع له بالرفض إما لكونه غير مشروع أصلاً كسجود معاذ للنبى ﷺ، أو ليس من العبادة كقيام أبى إسرائيل فى الشمس، أو لكونه صادم نهيا كتخصيص يوم الجمعة بصيام، أو لأنه قد ترتبت عليه مفسدة كالرهبنة لما يترتب عليها من ضياع واجبات أخرى للزوجة والأولاد والمجتمع، ومثلها العمل بالحديث الموضوع لما يترتب عليه من نسبته إلى رسول الله ﷺ كذبا، أو لما فيه من زيادة على ما حده الشارع] (٢) .

وهذا التعريف على ما فيه من طول يتميز بأنه قد اتخذ من مخالفة سنة وطريقة النبى ﷺ أساسًا لتعريف البدعة وهو مسلك يحمد له، وإن كانت بعض العناصر ما تزال غائبة عن التعريف كما ترى .

وقد ذكر الشيخ عبد الله الصديق الغمارى تعريفًا للبدعة نسبه إلى المذهب المالكى قال فيه: [والبدعة فى المذهب: إيراد قول لم يستن قائلها وفاعلها فيه بصاحب الشريعة، وأمثالها المتقدمة، وأصولها المتقنة] (٣) .

---

(١) الشاطبى – الاعتصام – جـ١ ص ٣٧ .

(٢) السنة والبدعة – مكتبة المطيعى القاهرة بدون ص ١٨٨ وما بعدها .

(٣) تحقيق الصنعة فى تحقيق معنى البدعة – للغمارى – تحقيق عبد الله المنشاوى – مكتبته القاهرة ١٤٢٣ هـ ٢٠٠٢ م – ص ٧ .

وهذا التعريف الذى ذكره الشيخ الغمارى قد اتخذ من مقابلة سنة النبى ﷺ وطريقته أساسًا لتعريف البدعة .

وهو أساس طيب كما ترى إلا أن التعريف لم يحدد موقف صاحبه من الفعل أو القول المحدث اللذين يقابلان سنة الصحابة رضوان الله عليهم أو يوافقانها ولم يكن لهما نظير فى عهد رسول الله ﷺ .

أما الشيخ العز بن عبد السلام المتوفى سنة ٦٦٠ هـ فقد عرف البدعة قائلا: [البدعة فعل ما لم يعهد فى عصر رسول الله ﷺ] (١) .

والذى يظهر لى من هَذَا التعريف أنه قد اقتصد جدًا فى استيعابه للعناصر التى أشرنا إليها سلفا، مما جعله أقرب ما يكون إلى التعريف اللغوى لكلمة البدعة، الأمر الذى جعلنا نتجه إلى الشيخ سعد الدين التفتازانى فى شرحه لإلهيات المقاصد لنتلمس تعريف البدعة عنده .

ولقد وجدنا الرجل قد اهتم بتعريف البدعة ضمن موضوع حدده ولام فيه جماعة من الجهلة الذين تراشقوا بالألفاظ، وَمِنْهَا أن بعضهم يرمى بعضًا بالبدعة من غير وعى بتحقيق معنى البدعة الشرعية .

ثم عرف التفتازانى البدعة الشرعية بقوله: إن [البدعة المذمومة هى المحدث فى الدين، من غير أن يكون فى عهد الصحابة والتابعين، ولاَ دل عليه الدليل الشرعى] .

ويشدد الشيخ سعد الدين التفتازانى النكير على أناس لم يستوعبوا المفاهيم الدينية فيقول: [ومن الجهلة من يجعل كل أمر لم يكن فى زمن الصحابة بدعة مذمومة وإن لم يقم دليل على قبحه، تمسكا بقوله عليه السلام: " إياكم ومحدثات الأمور" .

ولا يعلمون أن المراد بذلك هو أن يجعل فى الدين ما ليس منه] (٢) .

---

(١) قواعد الأحكام فى مصالح الأنام – تأليف عبد العزيز بن عبد السلام السلمى – ضبط وتصحيح عبد اللطيف حسن عبد الرحمن – الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ – ١٩٩٩ م – دار الكتب العلمية بيروت – جـ٢ ص ١١٣ .

(٢) انظر التفتازانى سعد الدين – شرح المقاصد جـ٢ ص ٢٧١ .

ومن يتأمل تعريف الشيخ التفتازانى يجد أنه قد استوعب جميع العناصر تقريبا، كما يجد أنه قد بلغ من الاتساع حدًا يجعل كل جديد فى عصر النبى ﷺ والصحابة والتابعين الأوائل من الطريقة الدينية التى لا تقبل وصف البدعة .

وإن كنا نود أن يكون التعريف قد اشتمل على نحو ما قيدنا به الجديد المقبول فى عصر الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين .

والعبارة فى كتاب « مجالس الأبرار » (١) نراها قريبة من عبارة التفتازانى إلا أنها قد حظيت بمزيد من الدقة والتحرير.

فلقد جاء فى هَذَا الكتاب أن: [البدعة لها معنيان، أَحَدُهُمَا لغوى عام، وهو: المحدث مطلقا، سواء كان من العادات أو العبادات، والثانى شرعى خاص، وهو: الزيادة فى الدين أو النقصان منه بعد الصحابة، بغير إذن الشارع لا قولاً وَلا فعلاً وَلا صريحًا وَلا إشارة وعمومها فى الحديث بحسب معناها الشرعى] .

ويبدو لى أن الشيخ أحمد الرومى قد تحفظ على هَذَا الاتساع فى نحو عبارة التفتازانى فقال: [لاَ يغرنك اتفاقهم على ما أحدث بعد الصحابة، بل ينبغى أن يكون حريصًا على التفتيش عن أحوالهم وأعمالهم، فإن أعلم الناس وأقربهم إلى الله أشبههم بهم، وأعرفهم بطريقتهم، إذ منهم أخذ الدين، وهم أصول فى نقل الشريعة عن صاحب الشرع] .

ومن ينظر فى كتاب الطريقة المحمدية يجد شبه تطابق بين عبارته وعبارة مجالس الأبرار السالفة الذكر .

قال الشيخ محمد البركلى الرومى: [للبدعة معنى لغوى عام وهو: المحدث مطلقًا عادة أو عبادة، لأنها اسم من الابتداع بمعنى الإحداث، كالرفعة من الارتفاع، والخلفة من الاختلاف، وهذه هى المقسم فى عبارة الفقهاء، يعنون بها ما أحدث بعد الصدر الأول مطلقًا .

ومعنى شرعى خاص هو: الزيادة فى الدين أو النقصان منه الحادثان بعد الصحابة

---

(١) هذَا الكتاب مؤلفه الشيخ أحمد الرومى على ما ذكره حاجى خليفة فى كشف الظنون وقال الشيخ اللكنوى هو كتاب: نفيس يعتمد عليه .

بغير إذن الشارع لا قولاً ولا فعلاً ولا صريحا ولا إشارة] .

وقد وافق صاحب الطريقة المحمدية خواجة زادة في حواشيه فيما ذهب إليه صاحب الكتاب .

وظاهر عبارته تفيد أنه يريد بالصحابة ما كان في عصر الخلفاء الراشدين .

لكن الشيخ عبد الغني النابلسي [1] في الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية عاد إلى ما ذكره الشيخ سعد الدين التفتازاني ومن وافقوه على رأيه .

ونحن نرى أن نقتصر على عصر النبي ﷺ وعصر الصحابة رضوان الله عليهم .

أما عصر التابعين الأوائل، فإننا ينبغي أن ننقي منهم من يشبه صحابة رسول الله ﷺ، فإنهم الجيل الأصلي الذين رباهم النبي ﷺ، وحضنا أن نتبع سننهم .

ومن لم يكن على طريقتهم من عصر التابعين فإن الحكم لا يشمله .

وأيا ما كان الأمر فإنا قد حرصنا غاية الحرص على نمدك بأكثر من تعريف، بحيث يجتمع بين يديك من التعريفات الاصطلاحية ما يختلف ضيقًا وسَعَةً، لا لشيء إلا لأننا نريد منك أن تحتفظ برصيد معرفي كامل أو شبه كامل، لكي يفيدك في الحكم على المراحل التالية في البحث، ولكي يفيدك في التميز بين العلماء الباحثين، وأصحاب الانفعالات والهوى على أرض الواقع المعايش .

وأعود فأذكرك بالتعريف الذي اخترته لنفس لكي أثير في نفسك الرغبة في المقارنة بينه وبين التعريفات الأخرى .

﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾.

فأقول: إن البدعة في الاصطلاح هي: طريقة مخترعة في الدين بعد عصر الصحابة رضوان الله عليهم، أو فيه مع اعتراضهم عليها تشبه الطريقة في الدين، وليست من جنسها يقصد بها الزيادة في القربى والتعبد لله .

---

(١) انظر عبد الغني النابلسي – كتاب الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية – مطبعة عامرة ده طبع أولنمشدر ١٢٩٠ هـ جـ١ ص ١٣٦ – مُهرّ أي خاتم نقشة دار الطباعة العامرة .

ضابطة

لقد تحدثنا فيما سبق عن تعريف البدعة بما فيه مقنع – على ما يبدو لي – وهذا الحديث حول تعريف البدعة قد أفادنا فائدتين:

الأولى منهما: أنه قد أوضح مفهوم البدعة إيضاحًا تاما يمكن من يطلع عليه من استيعاب هَذِهِ اللفظة والوقوف على معانيها المختلفة، سواء منْهَا ما وضعه الواضع اللغوى، أو ذلك المعنى الذى اصطلح عليه أهل العلم وأرباب المعرفة، أو ذلك المعنى الذى أراده المشرع حين تأتى اللفظة ضمن نصوص صادرة عن المشرع .

والثانية من هاتين الفائدتين: هى أن هَذَا التعريف مهما بذل فيه من جهد، فإنه يعد شيئا يسيرًا بالقياس لتلك الثمرة التى أصبحت قريبة المنال .

وهذه الثمرة التى نريدها هنا هى أن التعريف قد وضعنا على أعتاب ضابطة تمنع المرء من الوقوع فِى الوهم حين نريد أن نستعرض المذاهب العملية التى اهتمت بدارسى قضايا وجزئيات البدعة .

وهذه الضابطة التى وضعنا على أعتابها هَذَا التعريف، هى ما نوجزه بين يديك الآن بألفاظ قلائل فنقول: إنك ولاَ شك قد علمت هَذَا الخلاف الذى ظاهره الحدة، وباطنه أنه قائم على غير أساس، وهو الخلاف الذى قام بين العلماء حول الإجابة على هَذَا السؤال: هل تنقسم البدعة إِلَى أقسام ؟ أم أنها شيء بسيط لاَ تركيب فيه، ليس له إلا معنى واحد؟

وخلاف العلماء مشهور حول الإجابة عن هَذَا السؤال .

ولما كان المحدثون من الناس قد قلت بضاعة بعضهم فِى العلم رأيناهم عاجزين عن استيعاب هذا الخلاف، فألقى بهم الوهم إِلَى تصور أمور لاَ صلة لها بالشريعة ولاَ يرضى عنها المشرع .

ثم ترتب على هَذِهِ التصورات آلام ومفاسد لاَ منجى منْهَا إلا بالعودة إِلَى هَذَا التصور الصحيح، ثم إعادة تشييد البناء الفكرى على أساس منه .

والتصور الصحيح لاَ يكون إلا من خلال تلك الضابطة التى لاَ يختلف عليها اثنان .

وهذه الضابطة هى: أن البدعة معنى لغوى سمته هَذَا الاتساع فِى المفهوم

والماصدقات، وأن لها معنى اصطلاحيا أو شرعيا سمته الأساسية أنه أضيق نوعًا ما من الضيق في المفهوم وفي الماصدقات .

وأنت تستطيع أن تدرك ذلك إذا تصورت دائرتين متحدتين في المركز ومختلفتين في المحيط، وذلك لا يكون إلا إذا كنت تتصور دائرة داخل دائرة، فالدائرة الأم منهما محيطها أكبر، وفيها تعبير بالرمز عن هذا المعنى اللغوى لكلمة البدعة، وعن أفرادها الذين يصلح هذا المعنى للدلالة عليها، أما الدائرة الأخرى، فهى تلك الدائرة المعبرة عن هذا المعنى الاصطلاحى أو الشرعى فى صورتنا الرمزية تلك .

وبعد أن وضح أمامك ما الذى نقوله لك، يجب علينا بعده أن نقول:

إن مورد القسمة عند الفقهاء القائلين بأن للبدعة أقساما وأنواعا، إنما هى هذا المعنى اللغوى لكلمة البدعة، إذ فيه من الاتساع ما يجعله صالحًا ليكون مردودًا للقسمة وأساسًا للتقسيم .

أما المعنى الاصطلاحى: فإنه لا يصلح أن يكون موردًا للقسمة ولا أساسًا للتقسيم، لما طرأ عليه من قيود ضيقت معناه وحصرت مدلوله .

وكثير من علماء العقائد وقليل من علماء الشريعة والفقه قد التزموا هذا التعريف الاصطلاحى أو الشرعى، فكان رفضهم لتقسيم البدعة إلى أقسام منسجما غاية الانسجام مع اعتمادهم هذا المعنى الاصطلاحى أو الشرعى، لا لشىء إلا لأن هذا المعنى الشرعى أو الاصطلاحى قد وضع وضعًا باعد بينه وبين أن يكون صالحًا لكى يكون موردًا للقسمة أو أساسا للتقسيم .

وإنى لأهيب بك: - إن كنت من النقاد أو المراقبين للفكر - أن تعلم علم اليقين أنه لا أساس للتناقض بين من يرفضون تقسيم البدعة ومن يقولون به، لأن شرط التناقض لم يكتمل هنا .

وإذا علمت ذلك جاز لى أن أسلك بك طريقًا آمنة وفى يدنا جميعًا هذه الشعلة التى ترتكز على هذه الضابطة وتضىء لنا الطريق بما يجلى لنا زواياه، ونحن نبحث فى مسألة: (هل البدعة تنقسم إلى أقسام أم لا ؟) .

فإن شئت أن تتبعنى إن كنت هيابا حتى أستبرئ لك الطريق، وإن شئت أن تصاحبنى إن كنت جسورًا وأنا ضامن لك بمشيئة الله أن لا تتعرض إلى شىء من الأذى ونحن نسلك هَذَا الطريق، اللهم إلا ما كان من هَذَا الاستثناء التى ذكرته الآية القرآنية على عموم ألفاظها، قال تعالى: ﴿لَن يَضُرُّوكُمْ إِلاَّ أَذًى﴾ [آل عمران: ١١١] .

أَقْسَامُ الْبِدْعَةِ

هذَا وإن من يتأمل مسالك علماء الأمة ليعرف ما إذَا كانوا يقسمون البدعة أم لا، فإنه سيجدهم فريقين:

الفريق الأول: يرى أنه لاَ حرج فِى أن تقسم البدعة إلَى أقسام تستغرق جميع الأحكام الشرعية، بحيث نجد كل قسم مِنْها يُلْحقُ ببابه من بين تلك الأحكام .

فإذَا كانت الأحكام الشرعية (فيما يقول بعض العلماء) تنقسم إلى: الواجب، والمندوب، والمكروه، والحرام، والمباح، فإن للبدعة أقساما: كل قسم مِنْهَا يلحق بمستواه من هَذِهِ الأحكام .

فمن البدعة: ما هو واجب، وَمِنْهَا ما هو مندوب، وَمِنْهَا المكروه، وَمِنْهَا الحرام، وَمِنْهَا المباح .

ولقد ذهب إِلَى ذلك جمهرة من العلماء جُلُّهُمْ فِى مجال الفقه والشريعة، وهذَا يظهر لك من إلحاق أقسام البدعة بهذه الأحكام التى يستعملها الفقهاء .

ومن أشهر هؤلاء العلماء: الإمام الشافعى من القدماء، وعبد العزيز بن عبد السلام عز الإسلام من المتأخرين .

وسأكتفى بنقل عبارة العز بن عبد السلام، لأنها تمثل الاتجاه غاية التمثيل .

قال: [البدعة فعل مالم يعهد فِى عصر رسول الله ﷺ وهى منقسمة إلى: بدعة واجبة، وبدعة محرمة، وبدعة مندوبة، وبدعة مكروهة، وبدعة مباحة، والطريق فِى معرفة ذلك أن تعرض البدعة على قواعد الشريعة: فإن دخلت قواعد الإيجاب فهى واجبة، وإن دخلت فى قواعد التحريم فهى محرمة، وإن دخلت فِى قواعد المندوب فهى مندوبة، وإن دخلت فِى قواعد المباح فهى مباحة، وللبدع الواجبة أمثلة:

أحدها: الاشتغال بعلم النحو الذى يفهم به كلام الله وكلام رسوله ﷺ وذلك واجب لأن حفظ الشريعة واجب ولا يتأتى حفظها إلا بمعرفة ذلك، وما لا يتم الواجب إلا بـه فهـو واجب، المثال الثانى: حفظ غريب الكتاب والسنة من اللغة، والمثال الثالث: تدوين أصول الفقه، المثال الرابع: الكلام فى الجرح والتعديل لتمييز الصحيح من السقيم، وقد دلت قواعد الشريعة على أن حفظ الشريعة فرض كفاية فيما زاد على القدر المتعين، ولا يتأتى حفـظ الشريعة إلا بما ذكرناه .

وللبدع المحرمة أمثلة: مِنْهَا مذهب القدرية، وَمِنْهَا مذهب الجبريـة، وَمِنْهَـا مـذهب المرجئة، وَمِنْهَا مذهب المجسمة، والرد على هؤلاء من البدع الواجبة .

والبدع المندوبة أمثلة: مِنْهَا إحداث الربط والمدارس وبناء القناطر، وَمِنْهَا كل إحسان لم يعهد فى العصر الأول، وَمِنْهَا صلاة التراويح، وَمِنْهَا الكلام فى دقاق التصوف، وَمِنْهَـا الكلام فى الجدل فى جمع المحافل للاستدلال فى المسـائل إذا قصـد وجـه الله سـبحانه وتعالى.

والبدع المكروهة أمثلة: مِنْهَا زخرفة المساجد . وَمِنْهَا تزويق المصاحف ؛وأما تلحين القرآن بحيث تتغير ألفاظه عن الوضع العربى، فالأصح أنه من البدع المحرمة .

والبدع المباحة أمثلة: منها المصافحة عقب الصبح والعصر . وَمِنْهَا التوسع فى اللذيذ من المآكل والمشارب والملابس والمساكن، ولبس الطيالسة، وتوسيع الأكمام، وقد يختلـف فى بعض ذلك، فيجعله بعض العلماء من البدع المكروهة، ويجعله آخـرون مـن السـنن المفعولة على عهد رسول الله ﷺ فما بعده وذلك كالاستعاذة فى الصلاة والبسملة] (١) .

هذا هو كلام الرجل سقناه بين يديك كما قاله بتمامه .

ولك أن تتأمل هذه الأقسام وتلك القسمة، ثم تتأمل معها التعريف الذى أورده الرجـل للبدعة، وستجد بعد هذين التأملين أن الرجل منسجم مع نفسه غاية الانسجام .

فتعريفه للبدعة هو:[فعل ما لم يعهد فى عصر رسول الله ﷺ] وهو تعريف كما أشرنا من قبل أقرب ما يكون إلى التعريف اللغوى، إذ هو لو لم يقيده بعصـر النبـى ﷺ لكـان

---

(١) قواعد الأحكام – العز عبد السلام – جـ٢ ص ١٣٣ وما بعدها .

تعريفًا لغويا محضا، على أن هَذا القيد بمفرده لاَ يجعلنا نقول بأنه ضيق معنى البدعة تضييقًا يجعلها لاَ تحتمل التقسيم .

والأمر ظاهر على كل حال .

وأما رأى الفريق الثانى من المسلمين فإنه قائم على عدم جواز تقسيم البدعة، لاَ لشيء إلا لأن تعريفاتهم لاَ تقبل هَذا التقسيم، وَلاَ يجوز لها بعد ورود النصوص التى تقول: إن كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار .

ومن هؤلاء: أبو إسحق الشاطبى الفقيه الأصولى .

وقد أوردنا تعريفه للبدعة فيما سبق، وهو تعريف قد اشتمل على مجموعة من القيود تحصر البدعة التى عرفها في البدعة المذمومة المحرمة .

والشاطبى يعلم بحكم ثقافته وبحكم مذهبه: أن هناك أمورًا قد استحدثت لم تكن فى عصر النبى ﷺ، بل ولم تكن في عصر الصحابة، والشرع يجيزها .

وإِذَا سألنا الشاطبى قائلين: أو ليست هَذِه الأمور المستحدثة فى الدين مندرجة فى البدعة ؟ لوجدناه يقول بغير تروى وَلاَ هيبة: إن هَذَا الأمر المستحدث فى الدين، والذى يمكن اندراجه تحت الأدلة العامة والنصوص الكلية، أو الذى يمكن أن يكون موافقًا لأغراض الشريعة أو غرضها من غير أن يكون هناك معارض له من فعل أو قول أو تقرير ... إلخ، هَذَا الفعل المستحدث لاَ يجوز أن نسميه بدعة برغم استحداثه، لأن تعريف البدعة على نحو ما ذكره الشاطبى يأباه .

ويختار الشاطبى بعد هَذَا التحليل أن يسمى هَذَا النوع من المحدثات بالمصالح المرسلة.

وأنا أرى هنا أن الشيخ هو الآخر منسجم مع نفسه، حيث ذكر التعريف بقيوده التى تمنع المعرف من أن يكون موردًا للقسمة، ثم هو يختار للحادثات الخارجة عن نطاق تعريفه اسما آخر وهو: المصالح المرسلة .

وهذه عبارته قال: [ولما كانت الطرائق فى الدين تنقسم – فمنْهَا ما له أصل فى الشريعة، وَمنْهَا ما ليس له أصل فيها – خص منْهَا ما هو المقصود بالحد وهو القسم

المختر ع، أى طريقة ابتدعت على غير مثال تقدمها من الشار ع، إذ البدعة إنما خاصتها أنها خارجية عما رسمه الشارع، وبهذا القيد انفصلت عن كل ما ظهر لبادى الرأى أنه مختر ع مما هو متعلق بالدين] .

ثم ذكر أمثلة من الحادثات التى لا يرفضها الدين، وَلاَ تأباها الشريعة من نحو علوم اللغة: كالنحو والصرف والبلاغة ....، وعلوم الشريعة كالفقه وأصوله ... إلخ، وعلوم الحديث، وعلوم التفسير .. إلى أن قال:

[فإن قيل: فإن تصنيفها على ذلك الوجه مختر ع .

(فالجواب): أن له أصلاً فى الشرع، ففى الحديث ما يدل عليه، ولو سُلِّمَ أنه ليس فى ذلك دليل على الخصوص، فالشرع بجملته يدل على اعتباره، وهو مستمد من قاعدة المصالح المرسلة .

فعلى القول بإثباتها أصلاً شرعيًا لاَ إشكال فى أن كل علم خادم للشريعة داخل تحت أدلتها التى ليست بمأخوذة من جُزْئىٍّ واحد؛ فليست ببدعة ألبتة .

وعلى القول بنفيها لاَ بد أن تكون تلك العلوم مبتدعات، وإذا دخلت فى علم البدع كانت قبيحة، لأن كل بدعة ضلالة من غير إشكال .

ويلزم من ذلك أن كتابة المصحف وجمع القرآن قبيح، وهو باطل بالإجماع فليس إذًا ببدعة .

ويلزم أن يكون له دليل شرعى، وليس إلا هَذَا النوع من الاستدلال، وهو المأخوذ من جملة الشريعة .

وإذا ثبت جُزْئىٌّ فى المصالح المرسلة، ثبت مطلق المصالح المرسلة .

فعلى هَذَا لاَ ينبغى أن يسمى علم النحو أو غيره من علوم اللسان أو علم الأصول أو ما أشبه ذلك من العلوم الخادمة للشريعة، بدعة أصلاً .

ومن سماه بدعة فإما على المجاز كما سمى عمر بن الخطاب ﷺ قيام الناس فى ليالى رمضان بدعة، وإما جهلاً بمواقع السنة والبدعة، فلا يكون قول من قال ذلك معتدًا به وَلاَ

معتمدًا عليه] [١] .

نَتِيجَةٌ مَحْتُومَةٌ

ولقد ظهر مما ذكرنا أنه قد ثبت تاريخيا بأن هناك تيارين فيما يتعلق بتقسيم البدعة أو عدم تقسيمها .

وهذان التياران لاَ يشكلان اتجاهين متعارضين، بقدر ما يشكلان وجهتى نظر فى تعريف البدعة .

فمن ضيق تعريف البدعة تضييقًا يجعل مفهومها قاصرًا على كل شىء لاَ تقبله الشريعة، وَلاَ يتسع صدرها له بوجه من الوجوه، لم يتحمل تعريفه على هَذَا النحو أن يقسم البدعة إِلى أقسام، ومن تساهل فِى تعريف البدعة إِلى حد أنه قد ترك مدلولها من حيث المفهوم والماصدق قريبًا من التعريف اللغوى، صاغ له والحالة هَذِهِ أن يتخذ من مفهوم البدعة موردًا للقسمة، من غير أن يكون عليه من بأس أو ملام .

اتِّجَاهٌ ضَالٌّ

ولقد استقر المسلمون على استيعاب المسألة عى هَذَا النحو منذ عصر المبعث إِلى العصر الثامن الهجرى تقريبًا .

ولقد أدى استيعاب الأمة للمسألة على هَذَا النحو، أن بعضهم ظل يقدر البعض الآخر مع ما يقع بينهم من خلاف فِى الفروع، واستيعاب مسائلها، واستنباط الأحكام التى تحكمها من الأدلة الشرعية .

لم نجد منهم أحدًا يكفر أحدًا مهما اتسعت هوة الخلاف، فيما عدا هذه الفرق التى جاهرت بالكفر والبغى، واستحقت من الأمة أن تدير لها ظهرها، وأن تشدد عليها النكير .

ومع هَذَا الاستقرار فِى أحوال الأمة الدينية، وما تشتمل عليه هَذِهِ الأحوال من عقيدة وشريعة، رأينا أنفسنا فِى أخريات القرن السابع الهجرى وأوائل القرن الثامن، وقد طالعتنا اتجاهات ضالة لبست للأمة لباس المتدينين، وامتلأت قلوبهم بكراهية استقرار هَذِهِ الأمة

---

(١) رجع الشاطبى – اعتصام – جـ١ ص ٣٧ وما بعدها .

على سلامتها وهدوئها، فصرخوا فى وجه أفراد الأمة بعبارات تنكرها هَذِهِ الأمة، ومن أهمها رمى كل مسلم يريد أن يتقرب إِلَى الله بوصمة وصفة البدعة والابتداع، وسلموا اللواء لمجموعة من الصبيان وهم أناس غريبون لاَ يفقهون عن الدين شيئا يذكر، وَلاَ هم قد تحملوا عن العلماء قليلاً وكثيرًا، وأصبح هؤلاء الصبيان وَلاَ هَمَّ لهم إلا أن يكدروا على الأمة صفو عبادتها، وهدأة إيمانها .

وقد ابتدع هؤلاء الذين قادوا جماعة الصبيان ورموا بهم فِى صدر هَذِهِ الأمة، لهم بدعًا فِى العقيدة وفى الشريعة على السواء ما سمعت بها هَذِهِ الأمة من قبل .

ومن أهم ما ابتدعوه هَذَا المثال الصارخ فِى مجال العقيدة حيث اخترعوا هَذِهِ الثلاثة وهم يتحدثون عن التوحيد فقالوا: إن التوحيد الحق هو توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات .

وأنا ألفتك إِلَى التاريخ قبل القرن الثامن الهجرى وحتى عقد المبعث، تتبع فيه العلماء إِلَى الصحابة، ثم إِلَى الرسول ﷺ بحثًا عن هَذِهِ الثلاثية، وأنا زعيم لك بأنك لن تجد لهذه الثلاثية أثرًا .

ولو قد اتسعت المساحة لى، أو اتسع صدر هَذَا البحث لمزيد من الحديث، لسقت بين يديك ما يبطل هَذِهِ الثلاثية، ثم حدثتك بأسلوب قاطع عن الغرض الخبىء وراء طرح جزء هام من العقيدة على هَذَا النحو .

ولو شاء الله أن يمنحنى قدرًا من التيسير يناسب مشيئته، ثم رزقنى من التوفيق ما هو أهله، لعدت إِلَى هَذِهِ الجزئية أرصدها لك من جديد، وأمنحها من الوقت والحديث ما تستحقه .

والقوم لم يتوقفوا عند هَذَا الحد فِى مجال العقيدة، ولكنهم قد وضعوا لأنفسهم غرضًا وهدفًا يريدون الوصول إليه، وهو النزول بقدر النبى ﷺ (على ما يظنون) عن المستوى الذى وضعه الله فيه (وما هم بقادرين) .

إن للقوم هدفًا قد وجهوا لتحقيقه فِى الأمة، وهو الفصل بين الأمة ونبيها الذى هو قدوتها .

وفى مجال التشريع تجد القوم يشوشون على الأمة عبادتها، فصيام يوم السبت عندهم حرام كيوم العيدين .

وفى مجال أصول الفقه تجرأ القوم وقالوا: إن المسلمين قد ظلوا فترات لاَ يفقهــون، أنه إذَا كانت هناك واقعة خاصة فى عصر المبعث، وقال المشرع فيها كلمته بأسلوب عام، فإن العبرة تكون بخصوص السبب لا بعموم اللفظ (إى وربى) إن العبرة تكون بخصوص السبب لاَ بعموم اللفظ خلافًا لجميع علماء المسلمين الذين أطلقوها قاعدة تشبه البدهيات إن لم تكن منْهَا، فالعبرة عند المسلمين بعموم اللفظ لاَ بخصوص السبب .

وإجمال القول: إن المسلمين ظلوا على وضعهم هَذَا إِلَى أن نغصت عليهم هَذِهِ الفرق الناشئة ما هم عليه من هدوء وسكينة، وكأنى بالشيخ سعد الدين التفتازانى كان معنا يقطر أسًى وحزنا بسبب ما ظهر فِى الأمة من شذوذ هنا أو هناك يكدر عليهم علاقاتهم بربهم .

قال: [المحققون من الماتريدية والأشعرية لاَ ينسب أحــدهما الآخــر إلَــى البدعــة والضلالة، خلافًا للمبطلين المتعصبين، حتى ربما جعلوا الاختلاف فِى الفروع أيضًا بدعة وضلالة، كالقول بحل متروك التسمية عمدا، وعدم نقض الوضوء بالخــارج مــن غيــر السبيلين، وكجواز النكاح بدون الولى، والصلاة بدون الفاتحة، وَلاَ يعرفون [1] أن البدعــة المذمومة هو المُحْدَثُ فِى الدين، من غير أن يكون فِى عهد الصحابة والتــابعين، وَلاَ دل عليه الدليل الشرعى .

ومن الجهلة من يجعل كل أمر لم يكن فِى زمن الصحابة بدعة مذمومة وإن لــم يقــم دليل على قبحه، تمسكًا بقوله عليه السلام: « إياكم وَمحدثات الأمور » [2] .

ولا يعلمون أن المراد بذلك هو أن يجعل فِى الدين ما ليس منه] [3] .

ارْفَعُوا أَيْدِيَكُمْ عَنْ الشَّاطِبِىّ

وهذه الفرقة الضالة المحدثة لم تكتف بأنها توزع حقدها على الناس من أمــة ســيدنا

---

(١) أى لاَ يعرف أولئك المبطلون المتعصبون أن البدعة ...

(٢) هو جزء من حديث العرباض بن سارية السلمى كما سبق وكما سنذكره .

(٣) شرح المقاصد – سعد الدين التفتازانى – جـ٢ ص ٢٧٠ .

محمد ﷺ مغلفة بألفاظها التى اختارتها، كاتهامهم بأنهم مبتدعون وضالون .

وهذه الفرقة الضالة المحدثة لم تقف عند حد التدليس على أبناء الأمة حين أوهمهم بأن كل محدث فى الدين يكون ضلالة ويورد محدثه النار أيا كان هَذَا المحدث، وأيا كان التعريف الذى يضبطه، لاَ فرق عندهم أن يكون هَذَا المحدث موافقًا للشريعة أم لاَ .

وهذه الفرقة الضالة المحدثة لم تكتف بإضلال الغربيين من شباب المسلمين، الذين لاَ عهد لهم بالعلم، وَلا بصر لهم بطرائق استخراج الأحكام .

إن هَذِهِ الفرقة الضالة لم تكتف بهذَا وَلاَ ذاك، ولكنها عمدت مع ذلك وذاك إِلَى آثار بعض العلماء خاصة المشاهير منهم فافتروا عليه كذبًا أنه على منهجهم، أو أنهم على منهجه قد اصطنعوا ما يصطنع، أو هو قد اصطنع ما يصطنعون .

ومن بين هؤلاء المفترى عليهم الإمام الشاطبى أبو إسحق، حيث نسبوا إليه أنه يعمم القول بالبدعة، وَلاَ يقبل أن يقسم مفهومها إِلَى أقسام، بل هو يرفض الرفض القاطع أن يقول: بأن هناك بدعة حسنة، وبدعة سيئة .

وأنت إذَا تأملت ما قال الشاطبى، وجدت أن الذين قد زيفوا عليه قد خلطوا بين الأقوال الصحيحة وبين تزويرهم الذى لاَ يقبله عقل .

إذ الشاطبى لم يقبل أن يقسم البدعة التى ذكرها هو فِى تعريفه، أو وضع لها كثرة من الحدود والقيود التى تجعل مفهومها مختصرًا فِى أضيق الحدود، بحيث لاَ تدل البدعة عنده بعد هَذَا التعريف الذى ذكره إلا على هَذَا الشىء المبتدع فِى الدين، الذى يشكل طريقة تشبه الطرق الدينية وهى ليست منْهَا، بقصد زيادة القربى إِلَى الله عز وجل .

إن زيادة القيود فِى التعريف على هذَا النحو، تجعل مفهوم البدعة فِى أضيق الحدود كما ذكرت، وتجعل انطباق هَذَا المفهوم من الماصدقات على الحوادث لاَ يشمل كل جديد .

وهذَا الجزء فيما نقلوه عن الشاطبى صحيح، ولكنهم دلسوا حيث لم يربطوه بتعريفه للبدعة .

ثم كان التدليس الأعظم حين رتبوا على كلامهم نتيجة لاَ صلة بينهما وبين ما ينسبونه إِلَى الرجل، وهى أنهم قد قالوا: إن الشاطبى يرمى بالابتداع كل إنسان قد أجاز فِى الدين

أقوالاً وأفعالاً لم تكن فى عهد رسول الله ﷺ ولا صحابته، ولو كان الدين يفتح لقبولها ذراعيه ليركزها تحت مظلة نصوصه العامة، أو ليجذبها ضمن مقاصده وغاياته .

وهذا النوع من التدليس أو ذاك يشكلان أكذوبة تشكك فى مقاصد ونوايا من يحملون رايتها .

أما الشاطبى فقد رأى، بل قرر أنه بتقييده للبدعة على هذا النحو جعلها تنفصل انفصالاً كاملاً عن الحادثات التى يقبلها الدين ويرغب فيها، ولكنه يسمى هذا النوع الذى انفصل عن البدعة بعد تقييده لها على هذا النحو باسم آخر وهو: « المصالح المرسلة » ومن أجل ذلك ننبه أبناءنا الذين هم فى أوائل الطلب أن يلتفتوا إلى مثل هذا التدليس ريثما يكشف الله الغمة ويرفع البلاء .

ألا أيها الناس: ألم يأن لكم أن تخشع قلوبكم لذكر الله وما نزل من الحق، وأن ترفعوا أيديكم عن تاريخ العلماء ؟!

الْبِدْعَةُ وَالْمَصَالِحُ الْمُرْسَلَةُ فِى دَائِرَةِ الضَّوْءِ

وبعد هذا الذى ذكرناه يمكننا أن نتحدث عن العلاقة بين المصالح المرسلة وبين البدعة من حيث مفهوم كل منهما .

ونحن على يقين بعد الذى ذكرناه لك، أنك قد أصبحت على وعى كامل وبصر لا يترك عندك احتمال للوقوع فى الخطأ .

ومع ذلك فإننا سنحاول أن نقول كلمة فى العلاقة بين البدعة والمصالح المرسلة .

والحديث عن تلك العلاقة لا يأتى إلا على وجه واحد، الأمر الذى يجعلنا نقول:

إن العلاقة بين البدعة والمصالح المرسلة تختلف باختلاف الأحوال والاعتبارات:

١ – من هذه الأحوال وتلك الاعتبارات أن نحدد العلاقة بين البدعة وبين المصالح المرسلة، حين تكون كل واحدة منهما مستعملة للدلالة على المعنى اللغوى الذى وضعه الواضع اللغوى بإزاء كل منهما .

وفى هذه الحال يمكننا أن نقول – ونحن مطمئنون لما نقول – إن ما يدل عليه كل من اللفظين يشبه أن يكون شيئا واحدا، وأقول يشبه: لأن المعنى اللغوى لكلمة – بدعة – ربما

يطلق على كل مستحدث، سواء أكان فيه مصلحة من وجهة نظر من أحدثه أو لم يكن، أما المصالح المرسلة فهى تطلق على كل مستحدث فيه مصلحة حقيقية أو متوهمة، ومـدلول الكلمتين على كل حال لا يلتزم الانسجام مع الشرع أو مجافاته .

وعندما تكون العلاقة على هذا النحو فإنه يمكن تقسيم مدلول كل واحد منهمـا إلـى مستحدث موافق للشرع وغير موافق .

ويمكن تقسيم الموافق للشرع من حيث الحكم الشرعى إلى خمـس درجـات حسـب انتماء المستحدث وقابليته للتوصيف على نحو ما قد مر بك قريبًا فيما نقلناه عن العز ابـن عبد السلام، وفيما لم ننقله عمن وافقهم العز بن عبد السلام أو وافقوه .

٢ – على أن هناك أحوالاً أخرى واعتبارات تحيط بالكلمتين ومدلولهما غيـر الـذى ذكرناه منها، وذلك أنه يمكن أن نقول: وما العلاقة بين هاتين الكلمتين ومدلولها إذا كـان كل منهما قد أطلق على مدلوله الاصطلاحى أو الشرعى ؟ .

ونحن نقول فى الإجابة على هذا التساؤل: إن العلماء قد سلكوا مسالك مختلفـة فـى تعريف هاتين اللفظتين من الناحية الشرعية أو من الناحية الاصطلاحية، وليس بين العلماء من خلاف إلا فيما عسى أن يكون من التضييق والتوسيع فى مدلولى الكلمتين .

ولنفرض أن العلماء قد وصلوا فى تعريف الكلمتين إلى أقصى الغاية من التضـييق، وفى هذه الحالة التى افترضناها تكون العلاقة بينهما هى ما ذكره الإمـام الشـاطبى فـى الاعتصام، حيث تختص البدعة بالدلالة على كل ما لا يقبلـه الشـرع مـن المحـدثات، وتختص المصالح المرسلة للدلالة على كل محدث تفسح له الشريعة طريقًا رحبًا يدخل إلى ساحتها وتنتظمه أدلتها ومقاصدها .

وبعد هذا البيان الموجز الواضح أتركك أنت ومن معك فى دائرة الضوء مع المصالح المرسلة والبدعة

أَحَادِيثُ وَمَذَاهِبُ

وما كان لى بعد هذا المشوار الطويل أن أتركك على مفترق الطرق بعـد أن قربـت المسافات .

وما كان لى أن أفارقك بعد أن وصلنا جميعًا تحت مظلة شجرة المعرفة الحقيقة، وبعد أن دنت الثمرة وأصبحت فى متناول اليد، دون أن أضع يدك على هذه الثمرة تقطفهـا إن شئت، وتعرض عنها إن أردت .

ما كان لى أن أكون صاحب هذا الموقف أو ذاك، خاصة وأن الجهل قد عم، وتأثرت الرئتان بهوائه الفاسد، وتلوثت الفطر بما يسمعه الإنسان منا أو يشاهد .

فأنت ترى بعد رحيل الكثير من العلماء أن آبار العلم قد تأثرت تـأثرًا بالغـا، ولمـا اشتاق الناس إلى الإقبال على ربهم وجدوا الكثير من هذه الرءوس الضالة كما أخبر عنها النبى ﷺ قد نصبوا من أنفسهم حراسًا على هذا الدين لغرض يبتغونه أو لآخـر، فضـيقوا على الناس أمورهم فى عباداتهم لربهم، واتهموهم بأمور تقشعر منها الجلود، فهذا مبتـدع فى عقيدته، وهذا مخترع فى عبادته، وذاك مجاف لدينه .

وهم يحاولون فى جميع هذه الاتهامات بأسرها أن يقهروا النصوص على أن تؤيـدهم فى آرائهم، ويكرهوا المفاهيم الدينية على أن تكون طوع إرادتهم .

ومن أجل ذلك كله وكثير غيره، كان علينا أن نقدم هذه الفقرة لنسد بها هذه الثغرة .

وهذه الفقرة التى نريد أن نقدمها إنما تشتمل على مجموعتين من الأحاديث، يبـدوان فى أول الأمر متعارضين، وهما فى الحقيقة ليس بينهما من تعارض إلا أن يكـون هـذا التعارض المزعوم، وإلا أن يكون هذا التعارض الذى منشؤه تلك الطرائق التى ابتـدعت لكى تحارب الله ورسوله باسم الدين، ولكى تشوش العقائد والشرائع على المسلمين .

وسوف أعرض لهاتين المجموعتين من أحاديث رسول الله ﷺ ، وأعرض معهما لهذه المذاهب المتعددة فيهما، وفى فهم العلاقة بينهما، لأخلص فى النهاية إلى الـرأى الـذى لا يقبل العقل رأيا سواه .

نَمَاذِجُ مِنَ الْمَجْمُوعَةِ الأُولَى مِنْ أَحَادِيثِ رَسُولِ اللَّه ﷺ

ولنبدأ بذكر هذه المجموعة الأولى من غير استقصاء لآحادها، وإنما سـنكتفى بـذكر أمثلة منها:

١ – ومن هذه الأحاديث: ما أخرجه أبو داود وغيره واللفظ منه: [حَدَّثَنَا أَحْمَـدُ ابْـنُ

حنبل حدثنا الوليدُ بْنُ مُسلم حَدَّثَنا ثورُ بْنُ يزيد قال حَدَّثنى خالدُ بْنُ مَعْدَانَ قال حَدَّثنى عَبْدُ الرَّحْمن بْنُ عمْرو السُّلَمِىُّ وَحُجْرُ بْنُ حُجْر قَالاَ: أَتَيْنَا الْعِرْبَاض بْن سَارِيَةَ وَهُوَ ممَّنْ نَزَلَ فيه ﴿وَلاَ عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآأَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لآَأَجِدُ مَآأَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾ [التوبة: ٩٢] فَسَلَّمْنَا وَقُلْنَا أَتَيْنَاكَ زَائِرِينَ وَعَائِدِينَ وَمُقْتَبِسِينَ . فَقَالَ الْعِرْبَاضُ: صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّه ﷺ ذَاتَ يوْم ثُمَّ أَقْبَلَ علَيْنا فوَعَظَنا مَوْعظة بليغةً ذرفتْ منْها الْعُيُونُ ووجلتْ منْها الْقُلُوبُ فقَالَ قَائِلٌ يَا رسُولَ اللَّه كأَنَّ هَذه مَوْعظَةُ مُوَدِّع فَمَاذَا تَعْهَدُ إِلَيْنَا فقَالَ: « أُوصيكُمْ بتَقْوَى اللَّه وَالسَّمْع وَالطَّاعَة وَإِنْ عَبْدًا حَبَشيًا فَإِنَّهُ مَنْ يَعشْ منْكُمْ بَعْدى فَسَيَرَى اخْتلافًا كثيرًا فَعَلَيْكُمْ بسُنَّتى وَسُنَّة الْخُلَفَاء الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشدينَ [1] تَمَسَّكُوا بهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بالنَّوَاجذ وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَات الأُمُور فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَة بدْعَةٌ وَكُلَّ بدْعَة ضَلاَلَةٌ» .

تَأَمُّلٌ وَاسْتِيعَابٌ

ونحن نتأمل فى هَذا الحديث المرفوع إلى رسول الله ﷺ فنجد النبى ﷺ ينبئ بأنه ستقع بعده أمور محدثات، ثم يأمر أمته عند ذلك أن تلتزم بسنته وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، وأن يجتنبوا المحدثات، فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة .

والعلماء يفهمون عن الرسول ﷺ قصده، ويستوعبون حديثه على وجهه .

فسنته هى طريقته الكاملة، وسنة الخلفاء من بعده هى ما جاء عنهم من التصرفات فى بعض الأمور المحدثة التى لم يكن لها نظير أيام النبى ﷺ .

وقد أشبعنا القول فى معنى هَذه السنة فيما سلف .

ثم يذكر النبى ﷺ البدعة فى مقابلة هَذه السنة، وَهذه المقابلة تعنى أول ما تعنى أن البدعة المرادة هنا، هى تلك البدعة التى انحصرت فى كل جديد تأباه سنة النبى ﷺ وطريقته، أما هَذا الجديد الذى يندرج تحت حكم عام أو دليل كلى، أو ينسجم مع مقصد من مقاصد الشريعة، فإن النبى ﷺ لا يقصده، ويدل على أنه لا يقصده هَذه المقابلة التى وضعها النبى ﷺ بين سنته وطريقته هو وخلفاؤه، والبدعة المراد تنفير أمته منها .

---

(١) هَذا لفظ أبى داود وهو من طبعة المكنز ح رقم (٤٦٠٩) ج٢ - ١٤٢١ هـ وهو قد سبق تخريجه.

والعلماء جميعًا كما علمت على هذا النهج إلى هذه العصور المتأخرة التي ابتلي الناس فيها بما ابتلوا به [١] .

وفي العصور التي ابتلي الله عز وجل فيها عباده المؤمنين بهذه الآراء النكدة على يد أناس غريبين، وجدنا هؤلاء ينظرون إلى الكلية في قوله ﷺ: « فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة » على أنها كلية مطلقة، لأنهم لا يفرقون في بليغ الكلام بين المطلق والنسبي، ولأنهم لا تقوى قلوبهم على إدراك الإشارة في المقابلة بين شيئين، ولأنهم في قدراتهم العقلية ليست لديهم قوة على استحضار الأحاديث ذات الصلة في الموضوع الواحد وإدراك المراد منها جميعًا .

ولله في خلقه شئون .

٢ - ومن هذه الأحاديث ما اتفق عليه الشيخان البخاري ومسلم من حديث عائشة أم المؤمنين - رضي الله عنها - قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ : « مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ » وفي رواية لمسلم : « مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ » .

تَأَمُّلٌ وَاسْتِيعَابٌ

هذا الحديث - كجميع أحاديث رسول الله ﷺ - ظاهر في الدلالة على معناه ظهورًا تاما .

يقول ابن رجب بعد إيراده لهذا الحديث: [... فهذا الحديث يدل بمنطوقه على أن كل عمل ليس عليه أمر الشارع، فهو مردود، ويدل بمفهومه على أن كل عمل عليه أمره، فهو غير مردود، والمراد بأمره ها هنا: دينه وشرعه، كالمراد بقوله في الرواية الأخرى: « مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هذا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ » .

فالمعنى إذا: أن من كان عمله خارجًا عن الشرع ليس متقيدًا بالشرع، فهو مردود .

وقوله: « ليس عيه أمرنا » إشارة أن أعمال العاملين كلهم ينبغي أن تكون تحت أحكام الشريعة، وتكون أحكام الشريعة حاكمة عليها بأمرها ونهيها، فمن كان عمله جاريا

---

(١) راجع ابن رجب - جامع - جـ٢ ص ١٠٩ وما بعدها .

تحت أحكام الشرع، موافقًا لها، فهو مقبول، ومن كان خارجًا عن ذلك، فو مردود] (١) .

وأنت تستطيع أن تنظر في كلام ابن رجب ثم تعـود فتتأمـل كـلام رسـول الله ﷺ وسوف تعود من نظرك وتأملك لتجد نفسك أمام فهم متعقل في حديث رسول الله ﷺ .

فالنبي ﷺ لم يطلق الأمر إطلاقا، إذ هو لم يقل: إن كل من عمل عملاً محـدثًا فهـو مردود عليه، وإنما قال رسول الله ﷺ « من أحدث في أمرنا » والأمر كما تعلـم ونعلـم المراد به الدين، أو المراد به طريقته وسنته ﷺ، وسنة الخلفاء الراشـدين المهـديين مـن بعده.

ومن كانوا في أوائل الطلب من أبنائنا، يعلمون أن الحادثة الخاصة ربما يكـون لهـا حكم يستنبط من دليل مباشر يخصها ويخص أمثالها، وربما لا تكون كذلك بحيـث يكـون الدليل عليها عاما وهي تندرج تحت هَذَا العموم، أو يكون الدليل عليهـا هـي المصـلحة المرسلة على نحو ما هو واضح معلوم .

وهذا الذي يعرفه أبناؤنا أمر يدل عليه هَذَا الحديث بمنطوقه وبمفهومه على نحو مـا ذكر ابن رجب .

والشيء المدهش هو أن يتلقف هَذَا الحديث مجموعة من الناس ظنوا أنهم سدنة ديـن الله عز وجل وحراس شريعته وما هم ببالغين من ذلك شيئا، تلقف هؤلاء وأمثـالهم هَـذَا الحديث، ولم يلتفتوا إِلَى هَذَا القيد، أو التفتوا إليها فرأوا أنه يخالف هـواهم فخـالفوه، ثـم طلعوا على الناس جميعًا بمقولة: إن كل حادث بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار .

على كل حال هذا هو حظنا من هؤلاء وقد بلوناه، وعليهم أن يقضوا على حظـوظهم منا، ونسأل الله أن يعيننا على أن نحيل بينهم وبين ما يشتهون من إضلال الأمة .

وعلى الجملة: فإن هَذَا الحديث بضميمة غيره إليه يصبح هو وما يضم إليـه مقياسًـا فعالاً يقيس إليه المسلمون أعمالهم وأقوالهم ومقاصدهم ومعتقداتهم .

يقول ابن رجب: [وهذا الحديث أصل عظيم من أصول الإسـلام، وهـو كـالميزان

---

(١) السابق – جـ١ ص ١٧٧ .

للأعمال فى ظاهرها كما أن حديث: « الأعمال بالنيات » ميزان للأعمال فى باطنها، فكما أن كل عمل لا يراد به وجه الله تعالى، فليس لعامله فيه ثواب، فكذلك كل عمل لا يكــون عليه أمر الله ورسوله، فهو مردود على عامله، وكل من أحدث فى الدين ما لم يأذن به الله ورسوله، فليس من الدين فى شىء] (١) .

نَمَاذِجُ مِنَ الْمَجْمُوعَةِ الثَّانِيَةِ مِنْ أَحَادِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

بعد أن انتهينا من إيراد نماذج من المجموعة الأولى من أحاديث رسول الله ﷺ، وهى تلك المجموعة التى ربما يتوهم البعض من ظاهرها أن النبى ﷺ يحكم بالبدعة على كــل جديد مستحدث حكما مطلقا .

بعد أن سقنا أمثلة من هٰذه المجموعة وأردفناها بالتعليق عليها، نحب أن نسوق بــين يديك أمثلة أخرى صحيحة النسبة لرسول الله ﷺ، من غير استقصاء لها علــى نحــو مــا فعلناه فى المجموعة الأولى:

١ – ومن هٰذه الأحاديث: ما أخرجه مسلم فى صحيحه بالسند إِلَى جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ – رضي الله عنه – قَالَ: [جَاءَ نَاسٌ مِنَ الأَعْرَابِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِمُ الصُّوفُ فَرَأَى سُوءَ حَالِهِمْ قَدْ أَصَابَتْهُمْ حَاجَةٌ فَحَثَّ النَّاسَ عَلَى الصَّدَقَةِ فَأَبْطَئُوا عَنْهُ حَتَّى رُئِىَ ذَلِكَ فِى وَجْهِهِ – قَالَ: – ثُمَّ إِنَّ رَجُلاً مِنَ الأَنْصَارِ جَاءَ بِصُرَّةٍ مِنْ وَرِقٍ ثُمَّ جَاءَ آخَرُ ثُمَّ تَتَــابَعُوا حَتَّــى عُــرِفَ السُّرُورُ فِى وَجْهِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « مَنْ سَنَّ فِى الإِسْلاَمِ سُنَّةً حَسَنَةً فَعُمِلَ بِهَا بَعْــدَهُ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلاَ يَنْقُصُ مِنْ أُجُورِهِمْ شَىْءٌ وَمَنْ سَنَّ فِى الإِسْــلاَمِ سُــنَّةً سَيِّئَةً فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلاَ يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَىْءٌ » .

والحديث عند مسلم من طرق مختلفه كلها إلى جرير (٢) .

---

(١) المرجع السابق جـ١ ص ١٧٦ .

(٢) صحيح مسلم ك العلم ٤٧ – باب ٦ (من سن سنة حسنة أو سيئة ..) خاص ١٥ عام (١٠١٧) والحديث فى ابن ماجة بدون ذكر سببه وبألفاظ متقاربة، وهو فيه مع ذكر سببه عن أبى هريرة، وقال فى الزوائد: إسناده صحيح وأصله فى مسلم كما رأيت .

راجع سنن ابن ماجة مقدمة (١٤) باب من سن سنة حسنة أو سيئة ح (٢٠٣ ، ٢٠٤) .

وهذا الحديث مع شدة ظهوره ودلالته على المقصود من ورائه حيث إنــه قــد قســم المحدث إلى قسمين: حسن وسيئ، فإننا قد رأينا من يكابرون حول دلالة هَذَا الحديث .

ولما كانوا أضعف من أن يردوا هَذِه الروايات لورودها فى مسلم وغيره، لجأوا إلــى طريقة أخرى أكثر إلتواء يعبثون من خلالها بعقول الصبيان، وقد بلغوا من ذلك ما أرادوا.

وسأزيدك شيئًا من التفصيل فيما أجملته بين يديك، فأضرب لك هَذَا المثل .

فى هذَا العصر الحديث تحمل مسئولية الدعوة إلى هَذَا المذهب الجديد فى الأمة رجل تعرفه العامة باسم (محمد الألبانى) ولقبه الذى اختاروه له هو أنه محدث العصر، ونحن لاَ نقبل هَذَا اللقب وَلاَ نرفضه لأننا الآن أمام واقعة بعينها، حيث تحدث الشيخ إلى طلبته مــن الصبيين فى حشد يجمع لمثله عن السنة والبدعة، فجعل البدعة تعم كل (محدث من الوقائع وما يتبعها من أحكام) فلما داهمه هَذَا الحديث الذى نحن بصدده، خرج منه خروجًا عجيبًا بضرب من التبرير لم نسمع بمثله فى الأولين وَلاَ فى الآخرين، حيث قال ما فحــواه: إن العلماء الذين يفهمون فى هَذَا الزمان قليلون، ثم ذكر لطلبته ما يريد منهم أن يحفظوه عنه قائلا: إن هَذَا الحديث قد ورد على سبب خاص، وهى تلك القصة التى جاءت فى مطلــع الحديث، وقد حكم النبى ﷺ فيها بأحكام عامة، حيث قال: « مَنْ سَنَّ فِــى الإِسْــلَامِ سُــنَّةً حَسَنَةً فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلاَ يَنْقُصُ مِنْ أُجُورِهِمْ شَــيْءٌ وَمَــنْ سَنَّ فِى الإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلاَ يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ » .

وبعد ذلك قال الألبانى فى قاعدة أصولية لم يسمع بها أحد من العلماء ولا من العامة، وهذه القاعدة التى ذكرها هى: إذَا كانت الألفاظ عامة والسبب خاص تحمل هــذه الألفــاظ العامة على سببها الخاص .

وأنت عليم وَلاَ شك بأن المسلمين مجمعون على أنه إذَا كان هناك سبب خاص وقــد حكم الشرع فيه بألفاظ عامة، كانت العبرة التشريعية بعموم اللفظ لاَ بخصوص السبب .

وهذه القاعدة لاَ يلتزم بها المسلمون فحسب، ولكن يلتزم بهــا كــل إنســان مهــتم بالتشريع أيا كان الإطار العام الذى ينتمى إليه التشريع، إذ المشرع فى كل مــذهب ربمــا تأتيه واقعة أو وقائع تفتقر إلى حكم، ولم يكن لها فى القانون المعمول بــه حكمــا، فــإن

المشرع يعمد إلى ألفاظ عامة تشمل هذه الواقعة التى هو بصددها، وتشمل معها نظائرها، ثم يأتى من بعده القضاة المسئولون عن التطبيق فلا ينظرون إلى الواقعة التى وضع مـــن أجلها النص التشريعى، إلا باعتبارها كشافًا لمجرد تجلية الموقف، أما الـــنص التشـــريعى العام فإنه هو المصدر الحقيقى الذى يستنبط منه الحكم على شموله واتساع مفهوم ألفاظه .

أما الشيخ الألبانى فقد شاء أن يضع قواعد تخالف الشريعة، وتخالف العقل، وتخـــالف أعراف العمليين من الناس، وتضحى بمصالح العامة والخاصة .

ولم يكتف الألبانى بإملاء هذه القاعدة الشاذة بل الباطلة، وإنما راح يطبقهـــا ويعمـــل بمقتضاها فى كل مناسبة يمكنه أن يعمل بمقتضاها .

فمن أخذ على قراءة القرآن أجرًا فهو ضال مبتدع، ذاهب إلى الجحيم، ولن تجد لـــه نصيرا، فإن قيل فما بال قول رسول الله ﷺ: « إِنَّ خَيْرَ مَا أَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا كِتَابُ اللَّـــهِ » وهو من حديث أبى سعيد الخدرى، قال لك: إن هذا قول عام ورد علـــى ســـبب خـــاص، والعبرة بخصوص السبب لاَ بعمومِ اللفظِ .

أرأيت إلى هذا التخريج كيف كانَ ؟!

أما أنا فربما أعلم بعض الأسباب التى تجنح بهؤلاء إلى ما يذهبون إليه .

والله بالغٌ أمرَه على كل حالٍ .

٢ – والحديث الثانى من هذه الأحاديث قريب من الحديث الأول وهو فى مسلم بالسند إِلَى أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: « مَنْ دَعَا إِلَى هُدًى كَانَ لَهُ مِنَ الأَجْرِ مِثْلُ أُجُـــورِ مَنْ تَبِعَهُ لاَ يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا وَمَنْ دَعَا إِلَى ضَلاَلَةٍ كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الإِثْمِ مِثْلُ آثَامِ مَنْ تَبِعَهُ لاَ يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ آثَامِهِمْ شَيْئًا » [1] .

---

(١) مسلم / ٤٧ ك العلم (٦) باب من سن سنة حسنة أو سيئة ... خاص (١٦) عام (٢٦٧٤)، والحديث فى ابن ماجة بألفاظ متقاربة إلى أبى هريرة كذلك باب (١٤) ح (٢٠٦) مقدمة .

كلمةٌ جامعةٌ

وبعد: فإنا قد خصصنا وقتًا كافيا لهذا الموضوع الذى طرحناه للبحث، بقصد أن نحدد العلاقة بين السنة من ناحية والبدعة من ناحية أخرى، وبين البدعة من ناحية والمصالح المرسلة من ناحية أخرى .

ونشعر الآن أن ما ذكرناه قد - أوضح هذه العلاقات إيضاحًا تاما .

فالسنة هى الطريقة المحمدية إن شئت، أو هى نظام الإسلام بعامة إن أردت، وعلاقتها بالبدعة تختلف باختلاف مفهوم البدعة، فإن منهَا البدعة بمعناها اللغوى كان بعض المستجدات والمبدعات يمكن دخوله فى السنة من غير حرج، وإذا فهمنا البدعة بمعناها الاصطلاحى أو الشرعى كانت البدعة مقابلة للسنة مقابلة تامة .

أما علاقة المصالح المرسلة بهذين المصطلحين، فهو يتوقف على فهم المعنى المرتبط بالمصالح، فإذا فهمنا المصالح على أنها جمع مصلحة على المعنى الذى يحدده الشارع كانت المصالح المرسلة داخلة فى السنة، ومرادفة للبدعة الحسنة على المعنى الذى ذكرناه للبدعة الحسنة .

أما إذا فهمت المصالح بمعنى المنافع التى ترتبط بأهواء الناس بقطع النظر عن اعتبار الشارع لها، لم تكن داخلة بحال من الأحوال فى سنة رسول الله ﷺ وطريقته التى هى النظام الإسلامى بعامة .

ولم نعد بحاجة إلى إضافة جديد إلا أن ننبه إلى أمرين كلاهما من الهوى الجامح:

أحدهما: وهو الذى تحدثنا عنه قريبا: هو هذا الاتجاه الذى يرى أن كل جديد بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة فى النار، بقطع النظر عن ترحيب الشريعة بهذا الجديد أو عدم ترحيبها به .

وثانيهما: وهو الذى أشرنا إليه فى بحث سابق بشىء من البسط حين تحدثنا عن **العلاقة بين المنفعة كما يفهمها بنتام، والمصالح المرسلة كما يفهمها علماء الإسلام .**

وأنا بشىء من التواضع **أقول:** إننى أرى فى هذا البحث الذى أشرت إليه الآن شيئا يمكن أن نقرؤه، وفائدة يمكن أن نستفيدها، وثمرة قريبة المنال يمكن لنا أن نقطفها .

وفى هَذَا البحث أظهرنا هذَا التيار الثانى وهو ملىء بـــالافتراءات علـــى الشـــريعة الإسلامية، وقاعدة هَذَا التيار تقول: إن كل جديد يمكن إدخاله فِى سنة النبى ﷺ وشريعته، ولهذَا الإدخال مبرر واحد وهو المصلحة من وجهة نظر المكلفين مجتمعين، ومن وجهـــة نظر كل واحد منهم على حدة .

وهذَا المبرر كما ترى لاَ يأخذ فِى اعتباره إقرار الشارع لهذه المصلحة أو رفضه .

وأنت ترى المتحمسين لهذَا المبرر يقولون: كلما وجدت المصلحة فَثَمَّ شرعُ اللهِ .

إنهما طرفان وواسطة، والطرفان ضالان، والوسط بينهما هو العدل الذى لاَ محـــيص عنه .

وَنَسْأَلُ اللَّهَ أَنْ يَرْزُقَنَا إِيَّاهُ .



الْكِتَابُ الرَّابِعُ

الْفَتْوَى وَالْمُفْتِي

فِي مَجَالِ الاجْتِهَادِ



هَمْسَةٌ فِى أُذُنِ الْقَارِئ

إنى إذ أقدم للقراء هذا البحث، لا بد أن أنبه قارئى الكريم إلى ما يعتمل فى نفسى.

والذى أريد أن أنبه القارئ إليه هو:

أولا: أن الذين ينصبون أنفسهم للإفتاء كثيرون وأكثرهم لا يتهيب من الفتوى ناسيا أو متناسيا أن الذى يفتى إنما هو فى الحقيقة مُوَقِّعٌ عن رب العالمين، وموقــع عــن النبــى الكريمﷺ.

وأنا الآن أريد من خلال هذا البحث أن أنبه نفسى وأنبه الآخرين إلى خطورة الإقدام على الفتوى، وإلى خطورة منصبها على السواء.

وثانيا : إنى أريد أن أهمس إلى قارئى بأن هذا الذى أقدمه إليه إنما هو جزء من فكرة تعتمل فى نفسى ولو أذن الله ومد فى الأجل، ومنح التيسير، ومن علينا بأسبابه، وصــرف عنا الصوارف، أكملناها راجين الله عز وجل أن يكون التوفيق حليفنا، وأن يكون القصد له وحده.

ثالثا: أحب أن أقول لقارئى قبل أن يصحبنى وأصحبه على طريق هذا البحث:

إن الكاتب يكون فى حالة كمون أو سكون، فلا يحرك قلمه شىء قدر ما يحركه خلل طارئ يطرأ على قضية اجتماعية تسير فى غير مسارها، أو انقلاب عارض فى مقيــاس من مقاييس الفضيلة أو الخير، أو حتى الجمال، بحيث لا يستاء الناس وهم يقيسون الخيــر بمقاييس الشر، أو الرذيلة بمقايس الفضيلة، أو القبح بمقاييس الجمال، أو الظلــم بمقــاييس العدل.

إنه لا يثير الكاتب مثلما يثيره هذان العاملان، إلا أن يكون المثير إطباق الناس علــى الرضى بالظلم والخنوع والخضوع لكل رأى منحرف أو فتوى جامحة توقع باســم الله، أو باسم رسول الله ﷺ.

وهذه همسة أهمس بها إلى قارئى تضاف إلى أخواتها.

وأخيرا أستدرك فأقول: إنا لا نريد أن نتحدث عن منصب الإفتاء الرســمى، وإنمــا كلامنا موجه إلى كل من وضع نفسه فى منصب الإفتاء، وزعــم أنــه يوقــع عــن رب

العالمين.

والله أسأل أن أكون قد بلغت بهذا العمل رضاه، ثم رضا عباده من بعده الذى يحملهم على تحمل مسئولياتهم فى الفتوى والإفتاء والاستفتاء

تمهيد

فيما سبق من الحديث قد ذكرنا لك ما يتعلق بالاجتهاد بشكل عام، ثم تطرق الحديث بنا إلى ذكر المصلحة الشرعية والمقارنة بينها وبين المنفعة كما يفهمها بعض رجال القانون ... إلى غير ذلك مما ذكرناه لك، ولعلك قد وقفت عليه كله أو بعضه.

والذى نريد أن نحدثك عنه الآن يعد ثمرة عملية لما ذكرناه من قبل، فدور المفتى إنما يمثل نوعا من العلاقة يقيمها المفتى بين النصوص، أو الأدلة الشرعية على العموم باعتبارها مصدرا للأحكام المعبرة عن إرادة الشرع من المكلفين، وهذه الأشياء التى تقع من الناس فى علاقاتهم المتبادلة فيما بينهم، أو هذه الأشياء التى تقع من الناس فى علاقاتهم بربهم، أو هذه الأشياء التى تقع من الناس فى علاقاتهم بهذا الكون المادى أو الحيوى الذى نعيش فيه.

وهذه العلاقة التى ينشئها الفقيه أو المفتى لا تسلم له من الناحية الشرعية، إلا إذا كان المفتى يملك هذه الملكة التى تتكون فيه بواسطة تلك الدربة، وهذا المران، وتلك الممارسة التى يقوم بها هذا الفقيه فترة من الزمن فى وسط من العلماء ومراجعة أمينة للنفس.

ومنصب الإفتاء ليس هو هذا المنصب الهزيل الذى يتصوره الناس الآن على نحو ما يظهر لهم فى بعض الزوايا، أو على قارعة الطريق، أو حتى فى بعض هذه المظاهر العامة التى لا ترتبط حتما بجوهر الفقيه ولا تدل عليه.

ومنصب الإفتاء ليس هو هذا المنصب الهزيل على نحو ما يظهر لنا فى الفضائيات غالبا، إذ هذه الفضائيات إنما تدار بإهدافها هى، ومن أوائل أهدافها اجتذاب أكبر عدد ممكن من المستمعين أو المشاهدين.

وليس منصب الإفتاء هو هذا المنصب الهزيل الذى يرتجل من يحتله الإفتاء لمن يسأله عبر الهاتف ليجيب هو على الهواء مباشرة والناس يسمعون، لأن هذا النوع من الإفتاء لا يحكمه مقتضى النص ولا ما يستنبط من الأدلة من أحكام، وإنما يحكمه إثبات الذات وصيانتها عن أن تسقط فى أعين الناس، والكثير من هؤلاء لا يعرف أن يفتى بقوله: لا أعلم، مع أن الإفتاء بهذه الجملة فى الوقت المناسب ضرورة يقتضيها الدين،

ومظهر يؤكد موقف المفتي الأمين.

من أجل هذا كله نؤكد خطر منصب المفتى على أى شكل كان هذا المفتى، لا فــرق عندى أن يكون المفتى على صفته الرسمية فى موقع من مواقع الدولة، أو علـــى صـــفته الشعبية بحيث يشتهر بين الناس على أنه رجل دين، يقوم برعاية حقوق العباد تقربًا إلـــى الله عز وجل.

والإفتاء باعتباره وظيفة دينية ومسؤلية اجتماعية يحتاج إلى هذا النوع مـــن الرجـــال الذين تتوفر فيهم شرائط الإفتاء.

من أجل هذا كله وكثير غيره رأينا أن نعقد هذا الباب لنبين فيه ما لمنصـــب الإفتـــاء وما عليه، ونوضح للناس ما للفتوى من خطر، وما لها من حرمة تستلزم الحفاظ عليها.

والله نسأل أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه، وأن يهيئ لنا السداد فيما نحن مقبولون عليه.

الفتوى والإفتاء

تَعْرِيفُ الإفْتَاءِ

وإنه لجريا على عادتنا ألا نبدأ فى الغوص فى موضوع معين قبل أن نحدد معنى الألفاظ الدالة على هذا الموضوع.

إنه لجريا على هذه العادة أن نبدأ فى تعريف هذه المادة الدالة على ما نحن بصدده من دراسة للفتوى والإفتاء.

التَّعْرِيفُ اللُّغَوِىُّ

والمادة التى نحن بصددها الآن هى مادة: (فتا)

والألف فى هذه المادة مختلف فيها حين نريد ردها إلى أصلها.

فمن اللغويين من قال: إن الكلمة فى الأصل آخرها: (ياء) فهى من (الفَتْىِ).

وقال غيرهم: إن الكلمة فى الأصل آخرها (واو) فهى من (الفَتْو).

وأنت بين هذين الرأيين مراقب جيد لتصريفات الكلمة، فإذا جاءت فى بعض تصريفاتها بـ (الواو) كان عليك أن تلاحظ الرأيين فيها، فتحكم بما شئت. أو بما شاء لك الترجيح فتقول: إن (الواو) أصل، أو منقلبة عن أصل آخر هو: (الياء).

وموقفك هو نفس موقفك إذا جاءتك بعض التصريفات للكلمة بـ (الياء) فأنت على رأس أمرك، إما أن تحكم على (الياء) بأنها أصل، أو منقلبة عن أصل هو (الواو).

والأصل فى إطلاق هذه المادة أنها تدل على معنى من المعانى ضرورة دلالات الألفاظ على معانيها.

وقد ذهب بعض اللغويين إلى أن هذه الكلمة: (فتا) مرادفة لكلمة (شَبَّ) ويكون (الفتا) و (الشاب) على هذا الرأى متحدان فى المعنى، ومختلفان فى اللفظ.

ولكننا عند التأمل فى استعمالات العرب نجد أن كلمة (فتا) إنما تستعمل ولها خواص قد لا نجد بعضها فى الشباب، الأمر الذى يجعلنا نقول: إن (الفتا) تطلق على فترة متأخرة قد سبقتها فترة الشباب، وأن من تطلق عليه هذه الكلمة قد تجاوز الشباب ودخل فى مرحلة

أخرى.

ولما كانت مرحلة الشباب مجاورة لمرحلة الفتوة، تداخلت في معانيهما بعض الخواص، مما جعل الأمر يلتبس بعض الالتباس على الباحثين.

ومن الخواص التى لازمت الفتوة فى دلالتها على معناها: النضارة والحيوية، ثم النشاط والحزم، اللذان تلازمهما قوة الإرادة وعزيمة المضاء، ثم هذا الكمال وتلك الجزالة، وهما أمران يبدوان فى تصرفات الفتى لا يخطئهما الناظر، ثم هذا السخاء وذلك الكرم، اللذان يبدوان على الفتى ينطلقان عنده من ملكة راشدة قد تكونت عنده، يصدر عنها الفعل أو القول من غير عناء ولا تكلف.

وهذه الخواص قد يوجد بعضها فى الشباب، لكن معظمها لا يتحقق إلا فى فترة متأخرة، لا يستصعب معها صاحبها ما للشباب من خواص تناقض خواص الفتوة.

فأنت خبير ولا شك أن الإنسان فى فترة من عمره هى فترة الشباب يكون منعما مترفا، ولا ينكر عليه أحد فى نعيم ولا ترف، ولا يعترض عليه أحد فى منفعة ولا متاع ما لم يكن مخالفا للآداب أو مجافيا للدين.

أما الإنسان فى مرحلة الفتوة فهو آخذ نفسه، كما يأخذه الناس فيحمل نفسه ويحمل الناس بما لهم من أعراف وتقاليد على هذه الخواص، المصاحبة للفتوة، إن أراد أن يرتقى بين الناس وفى عين نفسه إلى المكانة التى يحلم مثله ببلوغها.

وفى هذا الإطار العام يمكنك أن تفهم قول الشاعر العربى وهو يتحدث عن مرحلة الفتوة قائلا:

قدْ يُدْرِكُ الشَّرَفَ الفَتَى ورِدَاؤُهُ خَلِقٌ وجَيْبُ قَمِيصِهِ مُرَقَّوعُ [١]

وعلماء اللغة ربما يطلقون هذا الاسم على من يرونهم محل التفاؤل، يبتغون لهم أن ينالوا شرف هذه الخواص من هذه الكلمة، فلا ينكر عليهم أحد ذلك.

فهم يطلقونها على عبيدهم وإمائهم، فيقول الرجل منهم: هؤلاء فتيانى، أو فتياتى

---

(١) والبيت قد عزاه ابن منظور إلى ابن هَرْمة.

ويقصد عبيده أو إماءه.

وقد أرشد القرآن الكريم إلى الأخذ بهذا التفاؤل فى موضعه، كأن يكون الأمـر أمـر إنشاء أسرة، أو إقامة علاقة اجتماعية، فقال تعالى فى معرض الزواج بمـن تحـل مـن النساء: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ (النساء: ٢٥).

وهو فى مكان آخر يقول: ﴿وَلاَ تُكْرِهُواْ فَتَيَاتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُواْ عَرَضَ ٱلْحَيَاةِ ٱلدُّنْيَا﴾ (النور: ٣٣).

وفى السنة النبوية المطهرة توجيه للأمة أن يأخذوا بمبدأ هذا التفاؤل والارتفاع عـن شفا جرف هار، فيوجه النبى ﷺ الأمة إلى أن لا يقول الواحد منهم: عبدى وأمتى، وإنمـا يقول: فتاى وفتاتى لملحظ هذا التفاول المشار إليه من ناحية، وملحظ آخر وهو أن النبـى ﷺ قد كره أن تكون العبودية لغير الله.

ومن باب هذا التفاؤل نرى اللغويين يلحظون أيضا أن العرب قد أطلقوا لفظة: (الفتى) و (الفتاة) على كرائم أنعامهم تفاؤلا لها بالنضارة والسخاء وكثرة العطاء.

وفى الاستعمالات اللغوية كذلك أن (الفتى) يطلق على كل من الليل والنهار، لما فـى كل منهما من النشاط فى الحركة، والسخاء فى منح الأسرار والصرامة فى الإعلان عـن انقضاء الوقت وانتهاء الأعمار.

وأنت لا تعدم فى استعمالات العرب أن يقولوا: لقد تعاقب الفتيان، ولا يقصدون بهمـا إلا الليل والنهار.

قال شاعرهم

مَا لَبِثَ الْفَتَيَانُ أَنْ عَصَفَا بِهِمْ   وَلِكُلِّ قُفْلٍ يَسَّرا مِفْتَاحًا

ومنهم من يقول نثرا وهو يعرب عن الجدة فى قوله، والحزم فيما هـو بصـدده: لا أفعله أبدا ما تعاقب الفتيان.

هذا هو استعمال هذه المادة فى أول ما وضعت له قبل أن تتطور وتنقل إلى المعانى.

فحين انتقلت إلى المعانى حافظت على هذه الخواص.

وهذا ما لاحظه المشتغلون بألفاظ اللغة وتطور إطلاقاتها.

وسنتحدث عما قالوه أولا فيما انتقلت إليه هذه المادة من المعانى، ثم نضع بين يديك نصوص كلامهم فى كيفية حفاظ هذه المادة على خواصها حين انتقلت من الماديات إلى المعنويات.

وأول ما انتقلت إليه هذه المادة من المعنويات فيما يتبادر إلى الذهن هو: مجال الفتوى والاستفتاء، فوضعت كلمة: (فتوى) للدلالة على المصدر من أفتى إفتاء فكانت هذه الكلمة: (فتوى) دالة على الحدث مجردا عن زمانه، ومجردا عما عسى أن يسند إليه الحدث من فاعل له أو مفعول.

وحينئذ تطلق كلمة: (فتوى) عند اللغويين ويراد بها تبيين ما أشكل من الأحكام، سواء كان ذلك عن طلب من الغير، أو كان مما ينشئه المفتى إنشاء بغير طلب، ويتوجه به إلى الناس بعد أن يستشعر حاجتهم إليه.

ثم هذه المادة من جهة أخرى قد تستعمل فى المعانى ويراد منها: تعبير الرؤيا التى يراها أصحابها فى منامهم، ويريدون الوقف على دلالة وحقيقة ما يرونه.

ومن ذلك فى القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿يَآأَيُّهَا ٱلْمَلأُ أَفْتُونِى فِى رُؤْيَـٰىَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾ (يوسف: ٤٣).

وقد تطلق هذه المادة فى اللغة ويراد منها طلب الحكم، والفصل فى القضايا المختلف فيها أو المنازع حولها، وذلك بضرب من التوسع فى نطاق دلالة الكلمة حتى تشمل بعض معانى القضاء.

قال الهروى: والتفاتى: التخاصم.

ثم أنشد بيت الطرماح الذى يقول فيه:

أَنِخْ بِفِنَاءِ أَشْدَقَ مِنْ عَدِىٍّ ∴ وَمِنْ جَرْمٍ وَهُمْ أَهْلُ التَّفَاتِى

وقد تطلق هذه المادة ويراد بها مجرد السؤال الذى لا يريد منه السائل العلم من جهة المسئول، وإنما هو يتوجه بالسؤال لمجرد التقرير لإلزام المسئول الحجة وحمله على

التنازل عن موقفه.

ويظهر ذلك فى قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَم مَّنْ خَلَقْنَآ إِنَّا خَلَقْنَـٰهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ﴾ (الصافات: ١١) أى اسألهم سؤال تقرير لا سؤال الذى يريد أن يعلم من جهتهم.

وقد تطلق هذه المادة كذلك ويراد منها السؤال الذى يتوجه به صاحبه إلى معلمه ليعلم من جهته، وذلك فى نحو قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَـٰلَةِ﴾ (النساء:١٧٦).

والألف فى أفتى مختلف فيها كما علمت من حيث إن أصلها: ياء أو واو.

قال ابن.سيده: وإنما قضينا على ألف أفتى بالياء لكثرة (ف ت ى) وقلة (ف ت و).

ومع هذا إنه لازم.

وقد تقدمت الإشارة إلى أن انقلاب الألف عن الياء فى لام الكلمة هو الأكثر.

هذا على كل حال هو مجمل ما أريد أن أضعه بين يديك من الكلام عن كيفية انتقال هذه المادة من الماديات إلى المعنويات.

والذى يظهر لى أنك قد لاحظت أنها قد انتقلت لتدل على أكثر من معنى تصلح كلها للاندراج تحت نوع واحد، يكون كل معنى منها ممثلا لفرد من الأفراد.

ويبقى أن أحدثك هنا عما قلته لك من أن: انتقال هذه المادة من حيث الدلالة من الماديات إلى المعنويات، لم يفقد المادة ما لها من خواص ومقومات.

وما ذكرته لك قد لاحظه القدامى من اللغويين والمحدثين منهم على حد سواء.

قال ابن منظور يحكى عن غيره: [أصله (يعنى: الفُتْيَا) من الفتى وهو الشاب الحدث الذى شب وقوى، فكأنه يقوّى ما أشكل ببيانه فيشب ويصير فتيا قويا، وأصله من الفتى وهو الحديث السن، وأفتى المفتى إذا أحدث حكما].

وعمل الإفتاء على كل حال محتفظ بهذه الخواص للمادة من نحو الكرم والسخاء، والبذل بلا مقابل، ومن نحو النضارة والحيوية فى البحث والنظر، ومن نحو التيقظ والصراحة والجدة ...إلى غير ذلك مما هو مصاحب للمادة فى إطلاقها على نحو ما

أجملناه وفصلناه.

وهكذا ترى الدلالة لكلمة: (الفتوى) وما اشتقت منه وتطوراتها المختلفة إنمـا تلقـى بظلالها الفكرية على هذا الموضوع الذى نحن بصدد التنقل بين جزئيات البحث فيه [(١)].

التَّعْرِيفُ الاصْطِلاَحِيُ

أما الفتوى فى الاصطلاح فهى - كما قال العلماء -: [تبيين الحكم الشرعى عن دليل لمن سأل عنه] [(٢)].

والمتأمل فى هذا التعريف يجد:

أولا: أن المعنى الشرعى للفتوى فيه من العموم ما يشمل الوقائع والأحداث التى تقـع بين الناس فى حياتهم اليومية، كما يشمل غير هذه الوقائع من نحو أن يسأل الإنسان عـن مسألة عقدية بحتة، أو يسأل عن حكم مسألة يفترضها افتراضا ثم يجـب أن يقـف علـى الحكم الشرعى لها لو أنها قد وقعت.

وهذا الدرب من الافتراض وتصور المسائل التى لم تقع، وطلب الحكم لها يُسـتخرج من الأدلة الشرعية قد درج عليه الكثيرون من العلماء، خاصة من كان له قدم ثابتـة فـى مجال العلم.

وثانيا: أنه بمقتضى هذا التعريف لا يجوز أن تقدم الفتـوى للمسـتفتى إلا إذا كانـت مقرونة بدليلها الشرعى.

وهذه مسألة كانت ولا تزال محل نظر بين العلماء حيث تكلموا فى مسألة ما إذا كان يجب على المفتى أن يذكر الدليل مع فتواه للمستفتى، أم لا يجب عليه ذلك.

والشيخ ابن القيم تلميذ ابن تيمية الأول قد بحث هذه المسألة فى بعض كتبـه، وأكـد بشكل جازم أنه يجب على المفتى أن يذكر للمستفتى الفتوى مقرونة بدليلها فقال: [ينبغـى للمفتى أن يذكر دليل الحكم ومأخذه ما أمكنه من ذلك، ولا يلقيه إلـى المسـتفتى سـاذَجًا

---

(١) راجع ابن منظور - لسان العرب - مادة (فتا)

(٢) شرح المنتهى ٤٥٦/٣ مطبعة أنصار السنة بالقاهرة، وصفة الفتوى والمستفتى لابن حمدان ص٤.

مجردًا عن دليله ومأخذه، فهذا لضيق عطنه وقله بضاعته من العلم].

وعبارة ابن القيم كما هى واضحة تنص على أن المفتى ينبغى عليه أن يذكر للمستفتى ثلاثة أشياء:

أولها: الحكم، وثانيها: دليل الحكم، وثالثها: مأخذ الحكم من الدليل.

وهذه أمور لو لم يفعلها المفتى لكان فى عدم فعلها كما يرى ابن القيم دليل على عطب المفتى وقلة بضاعته فى العلم.

ثم يقول ابن القيم بعد ما ذكره مما أثبتناه لك مدللا على رأيه: [ومن تأمل فتاوى النبى ﷺ الذى قوله حجة بنفسه، رآها مشتملة على التنبيه على حكمة الحكم، ونظيره، ووجه مشروعيته].

وما ذكره الشيخ يعضد به رأيه من حكاية فعل النبى ﷺ مقطوع الصلة تماما بما رآه؛ إذ ما رآه هو أنه يجب على المفتى ذكر الحكم، والدليل الذى أخذ منه الحكم، وكيفية مَأْخَذِه، وما استدل به من فعل النبى ﷺ ليس فيه ذلك، أما أولا:

فلأن فعل النبى ﷺ وقوله وتقريراته أدلة شرعية فى حد ذاتها، فما يجوز مع ذلك أن نقول: إن النبى ﷺ قد ذكر الحكم، وذكر معه دليله، وكيفية مأخذ الحكم من الدليل وقرنها بفتواه.

وأما ثانيا: فلأن ما ذكره النبى ﷺ كله من باب ذكر العلة والسبب والحكمة، وهى كلها أمور لا صلة لها بالدليل وكيفية مأخذ الحكم منه.

ومع ذلك فإن الشيخ قد أطال جدا فى ذكر أمثلة ووقائع من السنة فى عشرة وقائع، ثم ذكر من القرآن بعدها أربعا فى نفس السياق.

ويبدو أن الشيخ قد أدرك ما وقع فيه من الفصل بين مدعاه ودليل هذا الْمُدَّعَى، فقال عقب كل دليل:

إن فى هذا بيانًا للحكمة أو العلة الكامنة خلف هذا الحكم أو ذاك.

وسأذكر لك مثلا أو مثلين مما ذكره من وقائع موجودة فى السنة النبوية، وأحيلك على ما سواهما.

قال: [وهذا كما سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: « أينقص الرطب إذا جف » قالوا نعم فزجر عنه، ومن المعلوم أنه كان يعلم نقصانه بالجفاف، ولكن نبههم عن علة التحريم وسببه.

.... ومن هذا قوله ص: « لاتنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها، فإنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » فذكر لهم الحكم ونبههم على علة التحريم].

وينهى ابن القيم تعقيباته على هذه الأمثلة من السنة بقوله: [والمقصود أن الشارع مع كون قوله حجة بنفسه يرشد الأمة إلى علل الأحكام ومداركها، فورثته من بعده كذلك..

.... فينبغي للمفتي أن ينبه السائل على علة الحكم ومأخذه إن عرف ذلك، وإلا حرم عليه أن يفتي بلا علم.

وكذلك أحكام القرآن يرشد سبحانه وتعالى فيها مداركها وعللها] [١].

وما ذكرناه لك من كلام ابن القيم يدل بظاهره ومحتواه على أنه قد ادعى دعوى بغير دليل، فلننتقل عنه إلى غيره.

أما الشيخ بدر الدين محمد بن بهادر الزركش الشافعي فقد ذكر رأيه في المسألة بغاية الوضوح قال: [- مسألة - قال ابن السمعاني: ويجوز للعامي أن يطالب العالم بدليل الجواب، لأجل احتياطه لنفسه، ويلزم العالم أن يذكر له الدليل إن كان مقطوعا به، لإشرافه على العلم بصحته. ولا يلزمه إن لم يكن مقطوعا به، لافتقاره إلى اجتهاد يقصر عنه فهم العامي].

وما ذكره الزركشي نقلا عن السمعاني وإقراره له أقرب إلى الأخذ به من الناحية العملية، ففيه أنه لا يجب على الفقيه أن يذكر الدليل على الحكم حسبة من قبله، وفيه أنه إذا سئل عن الدليل نظر في حال سائله إن كان يستطيع أن يستوعبه بحيث يكون لذكره جدوى ترجى من وراء هذا الذكر ذكره له، أما إذا كان الدليل فوق مستوى المستفتي أمسك عن ذكره رأفة به.

---

(١) راجع أعلام الموقعين – ابن القيم المتوفى ٧٥١ هـ – ط. المطبعة المنيرية بالقاهرة بدون – جـ ٤ ص ١٤٠ وما بعدها.

ولم يشأ الزركشى ولا السمعانى أن يثيرا ما أثاره ابن القيم من وجوب تعليم المستفتى كيفية استنباط الحكم من الدليل مع ذكره فتواه لأنه أمر لا يطاق.

ولك أن تقارن بين ما ذكر هنا وما ذكرناه لك من كلام ابن القيم الذى أوجب فيه على المفتى أن يذكر فى الفتوى ثلاثة أمور هى الحكم والدليل وكيفية استخراج الحكم من الدليل.

والمفتى عند ابن القيم إن لم يفعل كان جاهلا معطوب الفكر قليل البضاعة فى العلم فتأمل.

وثالثا: أن فى التعريف قيدًا وهو: وصف الحكم المبين بأنه شرعى.

وبمقتضى هذا القيد فإن الفتوى لا تطلق بالاصطلاح إلا إذا كان المستفتى يسأل عن حكم شرعى فى مسألة من المسائل التكليفية.

وبعد التأمل فى التعريف على هذا النحو يظهر لنا أن مدلول الكلمة فىالاصطلاح أضيق كثيرا من مدلولاتها فى اللغة.

وهو ظاهر.

الْفَتْوَى وَالتَّقْلِيدُ

هذا وإنه لمن المناسب ونحن نتحدث عن الفتوى والإفتاء أن نثير هنا مسألة التقليد، وترك البحث، والقعود عن تحصيل العلم.

وإن مسألة كهذه يجب أن تثار هنا لا لمجرد الرغبة فى المسائل، مهما كانت صلتها بالموضوع الذى نتحدث فيه، وإنما أهمية طرح هذا الموضوع هنا ترجع إلى أن مسألة التقليد كانت فى وقت من الأوقات مثيرة للجدل فى الأوساط العلمية.

والمسألة هذه فى بعض نواحيها قد استلفتت نظر كبراء الأساتذة فى العلم، من نحو الإمام الغزالى حجة الإسلام رضى الله عنه، حيث حكى بشىء من الازدراء الذى يرقى إلى درجة السخرية: أن جماعة من الناس يحرمون البحث والنظر على أمة الإسلام، ويرون أن التقليد واجب لاستحالة البحث والنظر، لا لشىء إلا لأن طرق البحث والنظر كلها مغلقة وأدواتها كلها مفقودة.

يقول الشيخ حاكيا مذهبهم وناسبًا القول إلى أصحابه: [وذهب الحشوية والتعليمية إلى أن طريق معرفة الحق التقليد، وأن ذلك هو الواجب، وأن النظر والبحث حرام].

والمرء يعجب غاية العجب مما يقول هؤلاء عن التقليد، ومما يعتبرونه من خواصــه وينسبون إليه أنه طريق للعلم والمعرفة.

وإن أول ما نحاجُ به هؤلاء القوم هو حقيقة التقليد ومعناه، إذ التقليد فى الحقيقة هــو: قبول بلاحجة.

وإذا كانت هذه هى حقيقة التقليد، فإنه يترتب على هذه الحقيقة ترتيبًا تلقائيا أن نقــول مع القائلين: إن ذلك التقليد ليس طريقا إلى العلم لا فى الأصول ولا فى الفروع.

ومع ذلك: فإنه من الواجب علينا أن نقيم الدليل فى وجه هذا الرأى، أو علــى الأقــل ننقل ما ذكره العلماء فى نقض هذا الرأى وإبطاله.

قال الغزالى: [ويدل على بطلان مذهبهم مسالك:

الأول: هو أن صدق المقلد لا يعلم ضرورة فلا بد من دليل، ودليل الصدق المعجــزة فيعلم صدق الرسول عليه السلام بمعجزته، وصدق كلام الله بإخبار الرسول عن صــدقه، وصدق أهل الإجماع بإخبار الرسول عن عصمتهم.

ويجب على القاضى الحكم بقول العدول لا بمعنى اعتقاد صدقهم، لكن من حيــث دل السمع على تعبد القضاة باتباع غلبة الظن، صدق الشاهد أم كذب.

ويجب على العامى اتباع المفتى إذ دل الإجماع على أن فرض العوام اتبــاع ذلــك، كذب المفتى أم صدق، أخطأ أم أصاب.

فنقول: قول المفتى والشاهد لزم بحجة الإجماع، فهو قبول قول بحجة، فلم يكن تقليدا، فإنا نعنى بالتقليد قبول قول بلا حجة، فحيث لم تقم حجة ولم يعلم الصــدق بضــرورة ولا بدليل، فالاتباع فيه اعتماد على الجهل.

المسلك الثانى: أن نقول: أتحيلون الخطأ على مقلدكم أم تجوزونه ؟

فإن جوزتموه فإنكم شاكون فى صحة مذهبكم.

وإن أحلتموه فبم عرفتم استحالته ؟

بضرورة أم بنظر أوتقليد ؟

ولا ضرورة ولا دليل.

فإن قلدتموه فى قوله: إن مذهبه حق، فبم عرفتم صدقه فى تصديق نفسه ؟

وإن قلدتم فى غيره، فبم عرفتم صدق المقلد الأخر ؟

وإن عولتم على سكون النفس إلى قوله فبم تفرقون بين سكون نفوسكم وسكون نفوس النصارى واليهود ؟ وبم تفرقون بين مقلدكم إنى صادق محق وبين قول مخالفكم ؟

ويقال لهم أيضا فى إيجاب التقليد: هل تعلمون وجوب التقليد أم لا ؟

فإن لم تعلموه فلم قلدتم ؟.

وإن علمتم فبضرورة أم بنظر أو تقليد ؟

ويعود عليهم السؤال فى التقليد ولا سبيل لهم إلى النظر والدليل، فلا يبقى إلا إيجاب التقليد بالتحكم].

وقد يتشدق أصحاب هذا الرأى القائلون بوجوب التقليد بقولهم: إن ما نذهب إليه هنا من القول بوجوب التقليد وطرح النظر، ما هو إلا رأى الأكثرين، وقول الغالبية من الناس.

وهؤلاء يستندون فى زعمهم هذا حين يتحاكمون إلى الأغلبية، بما شاع فى هذا الزمان من دعوى الديمقراطية فى مجال الاجتماعيات، والتمثيل النيابى، واصطفاء الرياسات، وهم فى استنادهم إلى الأغلبية هنا يكونون قد عمموا الأخذ بمبدإ الشأنْ فيه أنه لا يقبل التعميم، إلا إذا كان من عمد فيه إلى التعميم جاهل بطبيعة المبدإ، وجاهل بطبيعة المسائل التى يطبق عليها هذا المبدأ.

فالمسائل العلمية لا يتحاكم الناس فيها إلى رأى الأغلبية، وإنما هم يتحاكون إلى ظهور الحق بدليله، سواء ظهر على يد الأقلين أم ظهر على يد الأكثرين.

وإلا فقل لى بربك: ماذا عسى أن يقول الذين يحتجون بمبدإ الأكثرية تساندهم إذا قيل لهم: إن الحق دقيق، وهو عزيز المنال، لا يدركه إلا الواحد بعد الواحد، أو هو فى أحسن الظروف لا يدركه إلا الأقلون ؟

وها هو النبى ﷺ فى أول عصر المبعث نادى فى قومه: بأنه رسول الله، وأنه هو هذا النبى الذى انتظره الكون فترة طويلة من الزمن، وأنه هو خاتم المرسلين، وأنه هو اللبنة المضيئة فى صرح النبوة التى أكملت هذا البناء العظيم، فأنكر عليه الكثيرون، وما اتبعه إلا الأقلون ؟.

بل إنى لمتوجه إلى القوم ببعض الآيات القرآنية، وناظر ماذا يفعلون فيها.

قال تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ (الأنعام: ١١٦) وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ﴾ (سبأ: ١٣) وقال عز شأنه: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأنعام: ٣٧) وقال عز من قائل: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَٰرِهُونَ﴾ (المؤمنون: ٧٠) وقال جل جلاله: ﴿وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (يوسف: ١٠٣) ... إلى آخر ما ورد فى آيات الذكر الحكيم.

ومن كل هذا يتبين لنا أنه يصعب على كل عاقل أن يستوعب هذا المذهب الذى يفرض التقليد، ويعتبر طلب العلم أمرا منكرا، فضلا عن أن يتخذه له منهجًا فى حياته [1].

نَتِيجَةٌ مَحْتُومَةٌ

ومما ذكرناه سلفا من أن العلماء يرفضون أن يكون التقليد طريقا إلى العلم – تبين لنا بما لا يترك مجالا للشك أن الذين يقومون على أمر هذا الدين، لا بد أن يقفوا أنفسهم على النظر فيه، واستخراج أحكامه من أدلته على أسس سليمة وبصيرة قوية، ثم يقدمونه للناس على حسب أحوال آحادهم، ولكنهم على الجملة لا يجوز لهم أن يتركوا من يستغيثهم فى حالة من حالات الدهشة أو الحيرة، وإنما هم يبذلون أقصى الطاقة فى أن يخرج المستفتى من عندهم، أو يقوم عنهم، وهو مطمئن للحكم الذى تلقاه منهم.

وفى مجمل القول فإن الوسط العلمى كله مجمع على تحريم الفتوى، إذا كانت هذه الفتوى صادرة عن جهل وارتجال وهوى.

وعبارة الشاطبى ناضحة بجميع معانى الازدراء للفتوى تصدر عن المفتى وهو جاهل

---

(١) راجع الغزالى – المستصفى – جـ ٢ من ٣٨٧ وما بعدها.

بها غاية الجهل.

قال رحمه الله: [إن المقلد إذا عرضت له مسألة دينية فلا يسعه فى الدين إلا السؤال عنها على الجملة؛ لأن الله لم يتعبد الخلق بالجهل، وإنما تعبدهم على مقتضى قوله سبحانه: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ (سورة البقرة: ٢٨٢) .... ولا يسأل إلا عالما - وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر فى الشريعة جوابه؛ لأنه إسناد أمر إلى غير أهله، والإجماع على عدم صحة مثل هذا، بل لا يمكن فى الواقع، لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه: أخبرنى عما لا تدرى ! وأنا أسند أمرى لك فيما نحن بالجهل به على سواء . ومثل هذا لا يدخل فى زمرة العقلاء؛ إذ لو قال له دلنى فى هذه المفازة على الطريق إلى الموضع الفلانى، وقد علم أنهما فى الجهل بالطريق سواء لعُدّ من زمرة المجانين.

فالطريق الشرعى أولى؛ لأنه هلاك أخروى، وذلك هلاك دنيوى خاصة] (١).

وهذه المسألة على كل حال لن تستوفى أغراضها ما لم نضف إليها حكم هذا المفتى الذى لا بصر له باستخراج الأحكام من أدلتها، لكنه قد حفظ بعض المسائل - قلت أو كثرت - بأحكامها عن مذهب من المذاهب، ثم هو يتصدى للفتوى بناء عن معرفته بهذه المسائل التى يقلد فى أحكامها هذا المذهب أو ذاك.

والقضية هنا بالنسبة لمثل هذا المفتى محل نظر شديد من العلماء.

فمنهم من لا يسلم له طريقته تلك على أساس أنه ناقص الملكة وناقص الأدوات التى تمكنه من الوقوف بنفسه على كيفية استخراج الحكم من الدليل، وإذا كان هذا هو حاله، فإن خطأه فى حكاية المذهب الذى على أساس منه أرجح من إصابة الحق فى ذلك.

ومن العلماء من يبيح للمفتى الذى يقلد مذهبا بعد أن يحفظ المسائل، ويحفظ الحكم المقترن بكل مسألة منها.

لكنهم يكونون فى ذلك على حذر شديد، فهم يؤكدون على كل مفت من هؤلاء المفتين ألا ينسب إلى صاحب المذهب حكما فى مسألة، إلا إذا كان قد حفظها عن صاحب المذهب

---

(١) الشاطبى - موافقات - جـ ٤ ص ٢٦١ وما بعدها.

نفسه، أو عن المجتهدين فيه، وهو قادر على نسبة كل حكم فى مسألة إلى قائله.

أما هؤلاء الذين يقرأون فى المذهب كتب المتأخرين فيه، خاصة هذه الكتب المتسرعة فى نسبة الأحكام إلى أصحاب المذاهب، فإن الفتوى بالنسبة إلى مثل هذا المفتـــى المقلـــد للمذهب، وهو لم يقرأ إلا مثل هذه الكتب المتسرعة لا يجوز له، لأنه حينئذ يكـــذب علـــى المذهب وعلى صاحبه، وينسب إلى العالم ما لم يقله، وهو سوف يحاجـــه أمـــام الله عـــز وجل.

وأحسن ما فى موقف مثل هذا المفتى أن يكون قد نسب على سبيل الاحتمال - إلـــى صاحب المذهب حكما فى مسألة لم يقل به، ولم يختر له على بال.

وهذا الاحتمال يقويه اعتماد هذا المفتى على كتب متأخرة متسرعة، تختلف فيما بينها فى المسألة الواحدة، بعضها ينسبها إلى صاحب هذا المذهب، وبعضها لا ينسبها إليه.

من أجل ذلك جاء تحفظ العلماء وهم يبيحون للمفتى الذى يفتى على أساس من حفظه لمسائل مذهبه، وحفظه للأحكام المقترنة فى المذهب بهذه المسائل.

وابن القيم يحكى هذين الاتجاهين للعلماء فى الرجل يفتى وكل مـــا لـــه مـــن أدوات الفتوى أنه يحفظ مسائل معينة لمذهب بعينه، ويحفظ أحكامه، فهو مقلد لهذا المذهب.

قال ابن القيم: [لا يجوز للمقلد أن يفتى فى دين الله بما هو مقلد فيـــه ولـــيس علـــى بصيرة فيه سوى أنه قول من قلده دينه.

هذا إجماع من السلف كلهم، وصرح به الإمام أحمد والشـــافعى رضـــى الله عنهمـــا وغيرهما . قال أبو عمرو بن الصلاح: قطع أبو عبد الله الحليمى إمام الشافعيين بما وراء النهر، والقاضى أبو المحاسن الرويانى صاحب بحر المذهب وغيرهما بأنه لا يجوز للمقلد أن يفتى بما هو مقلد فيه.

وقال: وذكر الشيخ أبو محمد الجوينى فى شرحه لرسالة الشافعى عن شيخه أبى بكر القفال المروزى أنه يجوز لمن حفظ كلام صاحب مذهب ونوصوصه أن يفتى به، وإن لم يكن عارفا بغوامضه وحقائقه.

وخالفه الشيخ أبو محمد وقال: لا يجوز أن يفتى بمذهب غيره إذا لم يكن متبحرا فيه،

عالما بغوامضه وحقائقه، كما لا يجوز للعامى الذى جمع فتاوى المفتين أن يفتى بها، وإذا كان متبحرا فيه جاز أن يفتى به.

قال أبو عمرو: من قال لا يجوز له أن يفتى بذلك معناه لا يذكره فى صورة ما يقوله من عند نفسه، بل يضيفه إلى غيره ويحكيه عن إمامه الذى قلده.

فعلى هذا: فمن عددناهم فى أصناف المفتين المقلدين ليسوا على الحقيقة من المفتين، ولكنهم قاموا مقام المفتين وادعوا عنهم فعدوا منهم.

وسبيلهم فى ذلك أن يقولوا: مثلا مذهب الشافعى كذا وكذا، ومقتضى مذهب كذا وكذا وما أشبه ذلك].

ونحن مهما طوفنا بك فى استعراض آراء العلماء، فإننا من جهة لم نخرج بهم عن هذين الصنفين اللذين ذكرناهما لك، ومن جهة آخرى فإننا لن نخرج على هاتين النتيجتين اللتين هما: أن العلماء مجمعون على صلاحية المفتى للإفتاء إن كان من أهل الاجتهاد، وإنهم متحفظون على المفتى وهو مقلد لإمام من الأئمة على نحو ما رأيت [١].

بَيْنَ الْعَامَّة وَالْخَاصَّة

وبعد هذا الذى بيناه متصلا بالمفتى أو بالإفتاء من زاوية المفتى، فإنه ينبغى أن نعلم علم اليقين أن ما ذكرناه من أن المفتى ينبغى أن يكون على بصيرة، وأن طريق علمه بفتواه وممارسته لها لا يجوز لا عقلا ولا شرعا أن يكون هو التقليد.

وإن هذا الذى نعلمه الآن علم اليقين لا ينطبق بأية حال على المستفتى، إذ المفتى يمثل طائفة الخواص المشتغلين بالعلم الذين يقفون أنفسهم عليه، والمستفتى يمثل طائفة العوام، وهم الذين نقصد بهم أولئك النفر الذين شغلتهم شواغلهم، وصرفتهم صوارفهم عن أن ينشغلوا بالعلم دراسة واستيعابا، وممارسة وتطبيقا.

وإنه لمن طبيعة الأشياء على كل حال أن ينقسم الناس فى كل ميدان إلى خواص وعوام.

---

(١) راجع ابن القيم – أعلام الموقعين – جـ ٤ – ص ١٧٠ وما بعدها، والزركشى – البحر المحيط جـ٦ – ص ٣٠٦ وما بعدها.

والخواص فى كل ميدان هم الذين يقفون على أسراره ويتحرون الدقة فـــى الوقـــوف على المعانى التى تتصل بهذا الميدان تعكس طبيعته وتدفع حركته.

أما العوام فى نفس هذا الميدان، فإنما يقصد بهم هؤلاء النفر الذين يطلب إليهم العمـــل فيه، دون أن يطلب منهم التبحر فيما وراء هذا العمل من علوم ونظريات.

إذا تقرر هذا فنقول: إن العامة من الناس لا يطلب إلـــيهم فـــى مجـــال الأحكـــام إلا معرفتها، والالتزام بتطبيقها، والخضوع لها، ولا يطلب إليهم أن يعرفوا أدلتهـــا، كمـــا لا يطلب إليهم أن يعرفوا كيفية مأخذ هذه الأحكام من تلك الأدلة.

وهذا رأى جمهور الأمة، بل قل: هذا هو رأى علماء الأمـــة جمـــيعهم، ولا نلتفـــت لخلاف من خالفهم.

ولقد سبق أن ذكرنا من قبل أن ابن القيم يرى أن المستفتى يجب أن يعلم مع الفتـــوى الحكم فى المسألة المسئول عنها، ودليلها، ومأخذ هذا الحكم.

وبينا فى موضعه أن ابن القيم لم يستطع أن يقيم على ذلك دليلا شرعيا واحدا.

ونزيد الأمر بيانا هنا فنقول: إن ما ذكره ابن القيم متأثر فيه ببعض الطوائف والفرق الإسلامية.

ومن هذه الطوائف طائفة القدرية، وهم القائلون بأن العامى والمتخصص جميعا يجب عليهم أن ينظروا فى الأدلة يستخرجون منها الأحكام على طرق المتخصصين، سواء كان ذلك فى العقائد أو فى الفروع.

يقول أبو حامد الغزالى معلقا وحاكيا: [العامى يجب عليه الاستفتاء واتباع العلماء.

وقال قوم من القدرية: يلزمهم النظر فى الدليل واتباع الإمام المعصوم].

وما أشار إليه الغزالى بقوله واتباع الإمام المعصوم، إنما هى طائفة الشيعة الإمامية.

فطائفة الشيعة الإمامية يقولون: بأن العصمة ليست وقفا على النبى ﷺ وحده، وإنمـــا العصمة له وللأئمة من بعده، فكلام الأئمة وأفعالهم وتقريراتهم تعـــد مـــن بـــاب الأدلـــة الشرعية، تماما كسنة النبى ﷺ بلا فرق، إلا أن تكون للنبى ﷺ مرتبة النبوة، وللأئمة مـــن بعده مرتبة الإمامة والولاية.

وبعد هذا الإيضاح نقول: إن القدرية والإمامية جميعا، يوجبون على العامى النظر فى أدلة الفروع واستخراج الأحكام منها، وإسقاط تلك الأحكام على الوقائع.

ولا فرق بين ما يقوله: القدرى، وما يقوله: الإمامى، إلا أن الإمامى يتوسع فى الأدلة الشرعية لتشمل أقوال الأئمة وأفعالهم وتقريراتهم.

وهذا الذى ذكره الفريقان وتابعهم عليه ابن القيم بغير دليل – مشكل – يمكن رده من خلال مسالك العقل وتقديرات الفكر.

وسنذكر بعض هذه المسالك التى نناقش من خلالها أصحاب هذا الرأى، وإبطال نظرهم الذى تأسس عليه هذا الرأى.

أما أحدها فهو: إجماع الصحابة فإنهم كانوا يفتون العوام ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم.

وهذا دليل واضح بنفسه كما ترى، لولا أن الإمامية يقولون: إن عصر الصحابة كعصر النبى ﷺ فيه الإمام المعصوم، كما كان فى عصر المبعث النبى المعصوم ﷺ.

وعلى رأيهم هذا فإنه كان ينبغى على جميع الناس فى عصر الصحابة عوامهم وخاصتهم، أن يتوجهوا إلى على بن أبى طالب ﷺ يأخذوا عنه.

فإذا سألت القوم قائلا: ولماذا لم يدافع على بن أبى طالب ﷺ عن هذا المبدأ، وحمل الناس على التوجه إليه يأخذون عنه ؟ لقالوا لك: إن عليا ﷺ كان آخذا بمبدأ التَّقِيَّة فترك الناس على ما هم فيه من الخطأ اتقاء الضرر الذى كان من الممكن أن يقع عليه.

وهذا النوع من التخريج لموقف على ﷺ لو صح؛ لكان علينا أن نتشكك فى أقوال على بن أبى طالب ﷺ وأفعاله وتقريراته جميعها، حيث لا يستطيع أحد أن يفرق بين آثار على بن أبى طالب ﷺ الصادرة عنه، ما كان منها على سبيل التقية وما لم يكن، ومن أجل ذلك ينبغى ردها جميعا.

وهذا المسلك الذى ذكرناه الآن نرد به قول من أوجب النظر على العامة قد سلم لنا كما ترى، لأنه مبنى على إجماع الصحابة، ونقل هذا الإجماع بالتواتر.

وأما ثانى هذه المسالك وتلك الأدلة التى ترد قول من أوجبوا النظر على العامة، فهو

الأخر مبنى على الإجماع، وعلى الضرورة معا فى نقطتين أساسيتين همـا: أنـه يجـب بالإجماع، وحكم الضرورة والتواتر على العامى معرفة الحكم والعمل بمقتضـاه، كمـا لا يجب عليه بالإجماع وبحكم الضرورة أن يعلم ما يعلمه الفقيه من الوقـوف علـى الـدليل وكيفية استخراج الحكم منه.

ويؤكد هذا الإجماع وتلك الضرورة معا أن نقول: إنا إذا كلفنا العامى بوجوب البحث والنظر على ما يرى القوم، فإن هذا التكليف يؤدى إلى: انقطاع [الحرث والنسل، وتتعطل الحرف والصنائع، ويؤدى إلى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجملتهم بطلب العلم، وذلـك يرد العلماء إلى طلب المعايش، ويؤدى إلى اندراس العلم، بل إلى إهلاك العلماء وخـراب العالم.

وإذا استحال هذا لم يبق إلا سؤال العلماء] (١).

الفَتْوَى وَالْحِيَل

وإذا كنا قد انتهينا بتوفيق الله إلى وجوب أن يكون المفتى عالما بصيرا بالحكم الـذى يصدره فى فتواه، وبكيفية أخذه من الدليل، أو هو فى أقل القليل يكـون حافظـا لمسـائل مذهبه وأحكامها حفظا يحاكى به مواقف مذهبه.

إذا كنا قد وصلنا بهذه النتيجة إلى جزيئاتها تلك، فإنه يجب علينا أن ننبه إلى أمر من الأمور ذات الخطر التى تعرض للمفتى، وتحتاج إلى شىء مـن البصـيرة فـى تأملهـا وتدبرها.

وهذا الأمر الذى ينبغى أن ننبه إليه هو ما يعرفه العلماء باسم (الحيل).

والذى جعلنا نؤكد أن (الحيل) من الأمور الشائكة على طريق الفتوى والمفتى، هـى أن (الحيل) ليست من الأمور التى خلصت للشرع فتحرم قولاً واحدا، وهى ليسـت مـن الأمور التى تخلص للخير فيحترمها الشرع قولاً واحدا، وإنما هى من الأمور التى توظف للشر تارة، وتوظف للخير تارة أخرى، والأدلة الشرعية قاطعة بتحريم ما وظف منْهَا فى الشر، كما أن الأدلة الشرعية قاطعة فى إجازة ما وظف منْهَا فى الخير.

---

(١) راجع الغزالى – المستصفى – ص ٣٨٩.

من أجل ذلك كله نقول ونكرر ما قلناه من أن (الحيل) من الأمور الشائكة على طريق الفتوى والمفتى، وعلى المفتى أن يتريس فى كل أمر تستعمل الحيلة فيه حتى يعلم مـدى موافقة الحكم الذى سيصدره لمقاصد الشريعة.

ولما كان الأمر على هذا النحو من الخطورة كان لا بد أن نذكر طرفا مـن الحيـل بمقدار ما يشرح لنا خطرها أمام المفتى.

تَعْرِيفُ الْحِيَلِ

ولنبدأ بتعريف الحيلة لنعلم ما هى حتى يكون حديثنا على بصيرة من أمرنا.

والحيلة كما يفهمها أهل اللغة تطلق بشكل عام: على ما فيه تدبير وحذق، ولكنها بهذا الشكل العام لا تمتاز من نظائرها وأشباها من نحو: الخدعة، والغرور، والتبدير، والكيـد، والمكر، والتورية والتعريض.

ولكى تمتاز عن هذه الأشياء ويكون استعمالها فيه شىء من الخصوصية، لا بـد أن نذكر لها بعض الخواص التى تساعد على امتيازها من غيرها.

ومن أوائل هذه الخواص ما تفيده بنية الكلمة ذاتها، حيث إن أصل اليـاء فيهـا واو، فأصل الكلمة من التحول، فيكون التحول فى الظاهر عن القصد من أهم خواص المحتال.

ومن خواص استعمالات الحيلة أن خطواتها لا تتم إلا بضرب من السرية والخفاء.

ومن أهم الخواص كذلك تلك الظلال القوية للكلمة فى بنائها الأصلى (حول) والحول، كما نعلم هو ضرب من القوة التى تفوق طلب النتيجة نفسها بطريق مباشر.

ويظهر هذا المعنى لك حين ترى هؤلاء القوم وهم يريدون زحزحة شىء ثقيل عـن مكانه يفوق قدرتهم، فيحتالون له بحيلة تساعدهم على بلوغ أهدافهم مستفيدين بما يصـلح لهم من حالات قانون الروافع وهو معلوم.

وقد يستفيدون فى حالات إرادة سحب جسم ثقيل إلى أعلى، فهم يفرشون له مجموعة من الألواح المعدنية المغطاة بمادة لزجة تساعد على الانزلاق، ثم يجرون عليها هذا الجسم الثقيل يسحبونه إلى أعلى.

ولو أنك تأملت فى كل ما يفعله الناس يحتالون به على تلك الأجسام التى يريـدون أن

يخضعونها إلى تصرفاتهم وتكون أعلى من قدراتهم فيتخذون لها الحيل، لعلمت أن الحيلة قوة مضافة إلى القوة الحقيقة عند الإنسان يصلح معها أن يقال: إنه قد أصبح ذا حول.

ولا تختلف الحيلة من حيث خواصها لو أنها استعملت فى المعانى عندما كانت مستعملة فى الماديات.

وأكثر ما تستعمل: كلمة (الحيلة) فى الأوساط العربية فيما كان له فى كل أمر يكون الدافع إليه غرض خبيث.

غير أن ذلك لا يعنى أن الحيلة لا تستعمل فى أغراض شريفة وأهداف نبيلة، لكن الأول أرجح وأكثر استعمالا [1].

ولننتقل بك الآن بعد أن أشرنا إلى هذا المعنى اللغوى للكلمة إلى معناها الاصطلاحى الذى يفهمه علماء الشريعة ويتعاملون مع الكلمة على أساس منه فنقول: إن الحيلة فى الاصطلاح هى: نوع مخصوص من العمل الذى يتحول به فاعله من حال إلى حال بقصد الوصول إلى هدف معين.

وقد غلب استعمال هذه الكلمة عرفا فى سلوك الطرق الخفية التى يتوصل به إلى حصول الغرض، بحيث لا يتفطن لها إلا بنوع من الذكاء والفطنة.

وسأوضح هذا الأمر أمامك بمثلين:

أما **أحَدُهُمَا**: فهو هذه القرية اليهودية التى كانت حاضرة البحر الأبيض فى فلسطين، وكان أهلها يعملون بالصيد، فلما حرم عليهم العمل يوم السبت وابتلاهم ربهم بسبب عتوهم ونفورهم بما ابتلاهم به، اصطنعوا للصيد فى يوم السبت الحيل، فتوسلوا إلى الحرام بطرق مشروعة، منْهَا أنهم سحبوا قناة أو قنوات من البحر إلى الداخل فى اليابس تنتهى بحفرة، ثم أزعجوا الأسماك يوم السبت مع الماء لتنزلق إلى هذه الحفرة ولا تتمكن من الخروج منْهَا، فإذا جاء يوم الأحد أخذوها.

والأمر فى التدبير ظاهر لك لا سترة به، وعليك أن تميز الحكم الصحيح وسط هذا التعقيد فى السلوك.

---

(١) راجع المصباح المنير – ولسان العرب – مادة: ح و ل.

وأما ثانى المثلين: فهو ما نراه كثيرا من أن الرجل يطلق زوجته ثلاثا، فنتصير بائنة منه بينونة كبرى يحرم عليه الارتباط بها فيصطنع لعودتها إليه حيلة معقدة التركيب، فيأتى لها برجل يتفق معه بعد أن تنتهى عدتها من الأول، فيقول لوليها زوجنى من مولاتك (وهو يكذب لأنه لا يريد الزواج بمقاصده) ثم يدخل بها دخولا مؤقتًا يطلقها بعده كما هو المتفق عليه، وبعد أن تنتهى عدتها من الثانى، تعود إلى زوجها الأول هكذا كما يقولون بغير حرج.

وقد قلت إنها حيلة معقدة التركيب لأن الرجل الذى جاء لحل المشكلة، لم يأت ليتزوج بالمرأة المراد عودتها إلى زوجها، وإنما فقط هو جاء ليحللها له، فهو لا يسمى زوجًا إلا فى الظاهر، وليس له من وصف فى الحقيقة إلا ما وصفه به رسول الله ﷺ وهو أنه تيس مستعار.

وبهذه الحيلة المعقدة التركيب التى استغلت من الزواج ألفاظ العقد، وأخلت مع ذلك بمقاصده لتتوصل إلى تحويل الحرام إلى حلال استوجبت اللعنة للمحلِّل والمحلَّل له (ونسأل الله العافية).

أَقْسَامُ الْحِيَلِ

ومع ذلك فإن الحيل تنقسم من حيث مشروعيتها إلى قسمين: حيل مشروعة، وحيل غير مشروعة.

ومورد القسمة كما ترى هو الحيل.

ولما كانت الحيلة أو الحيل تدل على ما يطلق على سلامة المقصد والوسيلة، كما تدل على فسادهما أو فساد أحدهما، كانت هذه الحيل نفسها صالحة لكى تكون موردا للقسمة على نحو ما فعلناه.

الْحِيَلُ الْمَشْرُوعَةُ

ومن هذه الحيل حيل يقبلها علماء الشريعة لأنها لا تخل بمقاصد الشريعة، ولا تتعارض مع واحد منها.

غير أن هذه الحيل التى تعد موضع القبول من العلماء ليست كلها على درجة واحدة

بحيث يجمع العلماء على قبولها، وإنما جاء بعضها محل نظر.

وعلى كل حال فإن الحيل المشروعة هى تلك التى تتخذ للتخلص من المأثم للتوصــل إلى الحلال، أو الحقوق، أو إلى دفع باطل، وهى الحيل التى لا تهدم أصلا مشــروعا ولا تناقض مصلحة شرعية.

ولما كانت الحيل على هذا النحو تشتمل على وسائل ومقاصد، أمكن تقسيمها باعتبار نظر الفقهاء فيها، وتأملهم فى وسائلها ومقاصدها إلى ثلاثة أقسام:

أ – أن تكون الوسيلة محرمة، ولكن إذا اصطنعها صاحبها يتوصل بها إلــى قصــد مشروع.

ومن الأمثلة التى تشرح ذلك: هذا الرجل يبخل بماله على أهله وأولاده ويقصر فــى الإنفاق عليهم مع يساره وبسطة يده، فتتوسل زوجته إلى الإنفاق على الأبناء وعلى نفسها وغيرهما ممن تلزمه النفقة عليهم بأخذ المال خفية منه دون أن يعلم.

وأنت خبير ولا شك أن أخذ المال خفية هو لون من السرقة المحرمــة، إلا أن ربــة البيت قد توصلت بهذه الوسيلة إلى الحصول على حقها وحق أبنائها ومن تلزمــه النفقــة عليهم.

ومثال آخر: ليظهر فى ذلك الرجل أخذ مال غيره ثم جحده ولا يملك صاحب المــال دليلا يعينه عند التقاضى على أخذ حقه، فتوسل إلى أخذ هذا الحق إما بسرقته مــن الــذى جحده، أو سرقة قيمته، وإما باستئجار بعض الشهود الذين لم يروا شيئا ليتخذهم بينة أمــام القضاء لإثبات حقه.

ومن هذين المثلين يتبين لك أنك أمام وسيلة محرمة اتخذت لبلوغ قصد مشروع.

وهذا النوع من الحيل موضع أخذ ورد بين العلماء.

فمنهم من أجازه مع الإشارة إلى أن الوسيلة محرمة.

ومنهم من حرمه بحرمة تلك الوسيلة.

وعلى المفتى فى جميع الأحوال أن يقف على رأى فريق بأدلتــه، وكيفيــة اســتنباط الأحكام من الأدلة.

ب – أن تكون الوسيلة مشروعة إلى قصد مشروع، بحيث يأذن الشرع في كل منهما.

والأمثلة التي توضح هذا النوع من الحيل: مسائل البيع والشراء، ومسائل الإجارة والاستئجار.

وأنت تنظر في كل مسألة بيع أو إجارة، فتجد البائع كثير الغزل في سلعته، ومدى صلاحيتها للمشتري، وأنها من أفضل ما في الأسواق.

ومن أجل هذه الحيل نجد التفاوت في الأثمان للسلعة الواحدة، ولسنا نعرف لهذا من سبب إلا قدرة البائع على عرض سلعته.

وقل مثل ذلك في الإجارة بجميع أنواعها، إذ هي كذلك سلعة معروضة في الأسواق، ولا فرق بينها وبين البيع، إلا أن يكون البائع يعرض سلعة، والمستأجر يعرض منفعة.

ولكي لا يعرض الشرع أتباعه للحرج سمح للبائعين والمؤجرين أن يجتهدوا في عرض محاسن سلعتهم بما لا يؤدي إلى الغش أو الغرر، فالسوق عرض وطلب، وللمشتري رغبات وحاجات يريد أن يشبعها، لكن على أساس من الإرادة والاختيار والترجيح.

وهذا القسم من أقسام الحيل على كل حال قد سلمت فيه الوسيلة والغاية وأذن الشرع فيهما جميعا فبرئا من الخلاف حولهما.

جـ – أن تكون الوسيلة مسكوت عنها شرعا، لكنها قد تتخذ إلى شيء مباح في الشرع.

وفي هذه الحال يجب التدقيق في مثل هذا النوع من الحيل.

ومن أمثلته تلك المعاريض التي يلجأ إليها الإنسان أحيانا، من نحو ما سئل أبو بكر الصديق ﷺ يوم الهجرة عن النبي ﷺ وقريش تتابع مسيرته وترصد له، فلما سئل أبو بكر ﷺ عن النبي ﷺ وقال له السائل من هذا الذي معك ؟ قال أبو بكر ﷺ: هاد يهديني الطريق، ففهم السامع أنه رجل يدله على الطرق في الصحراء، وأبو بكر ﷺ يقصد أنه هاد يهديه إلى الله وإلى طريقه المستقيم.

وهذا القسم إذا اتصل بالمعاريض فلا يكون خيرا كله، كما لا يكون شرا بجملته.

ومن الأمثلة المنكرة من المعاريض: أن يتعين القسم أمام القاضي - إما من الشاهد، وإما من المدعى عليه إن غابت البينة، وإما من المدعى إن امتنع المدعى عليه من اليمين - فيتقدم المقسم - أيا كان نوعه - ويقسم على شيء في الظاهر وهو ينوي غيره في داخله، فتضيع الحقوق ويصعب إثباتها.

ومن أجل ذلك بطل هذا النوع من المعاريض وحرم اصطناعه، وكانت القاعدة العامة المتصلة بالقضاء: أن القسم على نيه المُحلِّف لا على نية الحالف، فكانت هذه القاعدة قاطعة لنوع الحيل من هذا القبيل ومبطلة لها.

دليلُ الحيَلِ المَشْرُوعَةِ

وللحيل المشروعة في الشرع والعقل أدلة:

مِنْهَا: قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِلاَّ ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً﴾ (النساء: ٩٨) أراد بالحيلة: التحيل على التخلص من الكفار، وهذه حيلة محمودة يثاب عليها من عملها.

وَمِنْهَا: مباشرة الأسباب المشروعة حيلة على حصول مسبباتها، كالأكل، والشرب، واللبس، والسفر الواجب، وكذلك العقود الشرعية واجبها ومستحبها ومباحها كلها حيلة على حصول المعقود عليه، فإذا كانت الحيلة سببًا مشروعا وما تفضي إليه مشروع فلا معنى لمنعها.

وَمِنْهَا: إن العاجز الذي لا حلية عنده لجهله بطرق تحصيل مصالحه مذموم، لأنه لا خبرة له بطرق الخير والشر خفيها وظاهرها، فيحسن التوصل إلى مقاصده المحمودة التي يحبها الله ورسوله بأنواع الحيل، ويعرف طرق الشر الظاهرة والخفية التي يتوصل بها إلى خداعه والمكر به فيحترز منها.

وقد كان حذيفة بن اليمان - ﷺ - أعلم الناس بالشر والفتن، وكان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير، وكان هو يسأله عن الشر مخافة أن يدركه [(١)].

---

(١) حديث سؤال حذيفة الرسول ﷺ عن الشر أخرجه البخاري (الفتح ١٢/٣٥ - ط السلفية).

وَمِنْهَا: إن المعنى الذى من أجله حرمت الحيل هو أنها تهدم الأصول الشرعية، وتناقض المصالح الشرعية، فإذا انتفى هذا المعنى وكانت الحيل مما لا يناقض الأصول الشرعية، فلا معنى لمنعها بل كانت من المشروع.

وَمِنْهَا: أجارت الشريعة للمكره على الكفر أن يتلفظ بكلمة الكفر إحرازا لدمه، وفى هذا تحيل على إحراز الدم، والتحيل هنا كالتحيل بكلمة الإسلام إحرازا للدم، كذلك كما فى قوله ﷺ: « فإذا قالوا لا إله إلا الله عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها » (١).

فكل من الحالتين نطق بكلمة من غير اعتقاد معناها توصلا إلى غرض دنيوى، وهو إحراز الدم، فأجريت عليهما أحكام الإسلام فى الظاهر.

وَمِنْهَا: إن الخروج من الحرام إلى الحلال والتخلص من المأثم أمر واجب شرعا، والتحيل له باتخاذ الوسائل والأسباب المؤدية إليه أمر مطلوب شرعا كذلك، ولا تخرج الحيل المباحة عن هذا.

من ذلك قوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ﴾ (ص: ٤٤) وهى حلية للخروج من الحنث، وقد عمل به النبى ﷺ فى حق الضعيف الذى زنى، وهو من حديث أبى إمامة بن سهل فى السنن، حيث إنه أخبره بعض أصحاب رسول الله ﷺ من الأنصار أنه اشتكى رجل منهم حتى أضنى، فعاد جلدة على عظم، فدخلت عليه جارية لبعضهم فهش لها فوقع عليها، فلما دخل عليه رجال قومه يعودونه أخبرهم بذلك، قال: استفتوا لى رسول الله ﷺ فإنى وقعت على جارية دخلت على، فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ وقالوا: ما رأينا بأحد من الناس من الضر مثل الذى هو به، لو حملناه إليك لتفسخت عظامه، ما هو إلا جلد على عظم، فأمر رسول الله ﷺ أن يأخذوا له مائة شمراخ فيضربوه بها ضربة واحدة (٢).

---

(١) حديث: « فإذَا قالُوا لاَ إلَه إلاَّ اللَّهُ عَصَمُوا منِّى دماءهُمْ وأَمْوالهُمْ إلاَّ بحَقِّهَا وحسابُهُمْ على اللَّه ». أخرجه مسلم (١/٥٣ – ط الحلبى) من حديث أبى هريرة وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم أجمعين.

(٢) حديث أبى أمامة بن سهل أنه أخبره بعض أصحاب رسول الله ﷺ ... » أخرجه أبو داود

ومن ذلك حديث أبى سعيد أن رسول الله ﷺ استعمل رجلا على خيبر فجـاءه بتمـر جنيب فقال له رسول الله ﷺ: " أكل تمر خيبر هكذا ؟ فقال: لا والله يارسول الله إنا لنأخـذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة، فقال رسول الله ﷺ لا تفعـل بـع الجمـع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيبًا » [1] وفى أمره ﷺ بأن يشترى بالدرهم تمرا، ونهيـه أن يشتريه بمثله خروج مما لا يحل لما فيه من الربا إلى ما يحل وهو البيع، وهو خروج من الإثم [2] .

الْحِيَلُ الْمُحَرَّمَةُ

وهى تلك الوسائل التى يتوصل بها إلى محرم، أو إلى إبطال الحقـوق، أو التمويـه للتوصل إلى شىء باطل.

وعلى الجملة فهى تلك الحيل التى تهدم أصلا شرعيا، أو تخالف مقصدا من مقاصـد الشريعة.

والحيل المحرمة مِنْهَا ما هو متفق على تحريمه لم يقع الخلاف فيه، وَمِنْهَا مـا هـو محل خلاف.

أَقْسَامُ الْحِيَلِ الْمُحَرَّمَةِ

ونحن نريد الآن أن نقسم الحيل المحرمة إلى أصناف حتى يتضح الموقف فـى كـل مِنْهَا:

أ – والصنف الأول من هذه الحيل هو الذى تكون فيه الوسيلة محرمة، وقد اتخـذت إلى غرض محرم.

وقد ذكر صاحب البحر مسألة يصلح اعتبارها هنا فى التمثيل لهذا النوع وهى:

(٦١٥/٤ – ٦١٧ – تحقيق عزت عبيد دعاس) وإسناده صحيح.

(١) حديث: « أكل تمر خيبر هكذا...» أخرجه البخارى (الفتح ٣٩٩/٤ – ٤٠٠ – ط السلفية).

(٢) إعلام الموقعين ٢٤٠/٣ – ٢٤٢ – فتح البارى على صحيح البخارى – الحيل ٣٢٧/١٢ وما بعدها.

هذا الرجل يطلق زوجته ثلاثا فتبين منه بينونة كبرى، وهو لا يريد أن يراجعها بالمحلل السالف الذكر، فيصطنع لغرضه حيلة أخرى، وهى أن يطعن فى عدالة الولى الذى تولى مباشرة عقد النكاح وتزويج زوجته منه، ثم يرتب على ذلك رأى من قال: إن الزوج إذا طلق زوجته التى تولى إبرام عقدها ولى فاسق لا يقع طلاقا.

ثم هو يريد بعد ذلك أن يتزوجها بعقد جديد ويتولى تزويجها منه ولى عادل.

ودونك هذه الواقعة:

[قال الشيخ أبو إسحاق: جاء رجل إلى الصيمرى الحنفى بفتوى أصحاب الشافعى أنه إذا كان الولى فاسقا فطلقها الزوج ثلاثًا لم ينفذ الطلاق، وله تزويجها بعقد جديد، فقال الصميرى: هؤلاء قد أفتوك أنك كنت على فرج حرام، وأنها حلال لك اليوم، وأنا أقول لك: إنها كانت مباحة لك قبل هذا وهى اليوم حرام عليك.

قصد بذلك رد العامى إلى مذهبه] (١)

وقد لا يحتال هذا الرجل الذى طلق زوجته ثلاثًا بالطعن فى الولى، وإنما يتوسل إلى ما يريد بالطعن فى الشهود.

والنتيجة واحدة على كل حال.

ب – أما الصنف الثانى من هذه الحيل المحرمة، فهو يظهر فى كل وسيلة مباحة اتخذت لتحقيق غرض محرم.

ومن أبسط المسائل أو الأمثلة التى تضرب لتوضيح هذا النوع: هو أن الرجل يسافر من مكان إلى مكان (والتنقل بين الأماكن مباح) بقصد أن يقتل نفسا حرم الله قتلها (والقتل اعتداء على الغير وإهدار لمقصد من مقاصد الشريعة) فكانت الوسيلة مباحة، وكان الفعل محرما، فحرمت الحيلة لحرمة القصد والغرض والفعل جميعا.

وسأضرب لك مثالا أكثر تعقيدا وهو البيع بالعينة.

وصورة هذا البيع أن يأتى رجل إلى رجل آخر يريد أن يقترض منه بالربا، فيحتالان

---

(١) البحر – للزركشى – جـ ٦ ص ٣١١ وما بعدها.

على هذا الموقف، فيأتى صاحب المال لسلعة زهيدة عنده ويقول لمن يريد القرض: بعتـك هذه السلعة بألف فى الذمة مؤجلة، تردها بعد عام، واكتب لى صكا بذلك، فيفعل، وتصبح ذمته مشغولة بألف، ثم يعيد إلى الأول سلعته بيعا فيقول له: وأنا قد بعتك هذه السلعة نقـدا ويدا بيد بخمسمائة، فيسترد الأول سلعته، ويأخذ الثانى خمسمائة على أنه يردها بعد عـام ألفا بمقتضى البيع الأول.

وهذا ربا صراح.

ولا يغرنك ما يقول بعضهم: إن العقد شريعة المتعاقدين.

ولا يغرنك ما يقول البعض كذلك من أن الإمام الشافعى أجاز مثل هذا البيع.

والواقع عندى أن الشافعى قد أجازه فى الظاهر ليسلم للناس التقاضى، لكن الشـافعى وغيره قائلون جمعيا بأن الموقف القضائى على ظاهر العقود لا يحل الحرام.

وأنت خبير ولا شك بأن من يحتال على هذا النحو ساقط فى عين نفسه، وساقط فـى عين الناس.

جاء فى فتح البارى ما هذا نصه [... ومن ثم كان سالك المكر والخديعة حتى يفعـل المعصية أبغض عند الناس ممن يتظاهر بها، وفى قلوبهم أوضع، وهم عنه أشد نفرة] (١)

ويقول ابن القيم: أحدث بعض المتأخرين حيلا لم يصح القول بها عن أحد من الأئمة، ومن عرف سيرة الشافعى وفضله علم أنه لم يكن يأمر بفعل الحيل التى تبنى على الخداع، وإن كان يجرى العقود على ظاهرها، ولا ينظر إلى قصد العاقد إذا خالف لفظه، فحاشـاه أن يبيح للناس المكر والخديعة، فإن الفرق بين إجراء العقد على ظاهره، فلا يعتبر القصد فى العقد وبين تجويز عقد قد علم بناؤه على المكر، مع العلم بأن باطنه بخـلاف ظـاهره ظاهر، ومن نسب حل الثانى إلى الشافعى فهو خصمه عند الله، فإن الذى جـوزه بمنزلـة الحاكم يجرى الحكم على ظاهره فى عدالة الشهود، فيحكم بظاهر عدالتهم وإن كانوا فـى الباطن شهود زور، وكذا فى مسألة العينة إنما جوز أن يبيع السلعة ممن يشـتريها جريـا منه على أن ظاهر عقود المسلمين سلامتها من المكر والخديعـة، ولـم يجـوز قـط أن

---

(١) ابن حجر – فتح البارى – ط السلفية ٣٣٦/١٢.

المتعاقدين يتواطآن على ألف بألف ومائتين، ثم يحضران سلعة تحل الربا، ولا سيما إن لم يقصد البائع بيعها ولا المشترى شراءها. (١)

وينبغى أن لا يفهم من هذا المثل المعقد تعميم الحكم الظاهر منه على كل بيع يقوم فيه البائع بوصف المبيع بما هو فيه من غير كذب أو غش أو غرر.

فأنت قد علمت ولا شك مما سبق ذكره، أن الشارع قد أباح للبائع وصف سلعته تيسيرا له، وهو ما يؤكده جميع علماء الشريعة.

قال الحافظ بن حجر: [قال المهلب: ولا يدخل فى الخداع المحرم الثناء على السلعة والإطناب فى مدحها، فإنه متجاوز عنه، ولا ينتقص به البيع] (٢)

جـ - ومن الحيل المحرمة ما تكون الوسيلة فيه مشروعة، ومأذون فيها شرعا، وهى تتخذ إلى محرم.

ومن أمثة ذلك: المورث يريد أن يوصى للوارث، ويتخلص مع ذلك من تبعة الحديث الذى قال فيه ﷺ: « لا وصية لوارث » فيتوسل إلى ذلك بعقد بيع معلق على الوفاة، أو إقرار بدين يسدد بعد وفاته.

والعقود والإقرارات وسائل مشروعة لضمان الحقوق، لكنها اتخذت هنا بقصد تحويل الحرام إلى حلال.

وما ذكرناه من قبل من أن هذه الصيغ يعمل بها عند التقاضى مع تجريم صاحبها دينيا يقال بعينه هنا لوقوع التشابه فى جميع هذه الصور وغيرها من نظائرها.

دَليلُ الْحيَلِ الْمُحَرَّمَةِ

ويحسن بنا هنا أن نشير إلى ما نظن أنه قد أصبح الآن واضحا لا سترة بــه، وهو الأدلة الشرعية على تحريم الحيل التى يبطلها الشرع ويبطل آثارها ويجرم أصحابها.

ومادمنا هنا سنكتفى بالإشارة فإننا نقول: إن هناك آثارا كثيرة تدل على إبطال بعض

---

(١) ابن القيم – أعلام الموقعين – مرجع سبق ذكره.

(٢) الفتح ٣٣٦/١٢.

الحيل والحكم على مرتكبيها بالإثم:

مِنْهَا: ما ورد فى تحريم بيع العينة.

وَمِنْهَا: ما ورد من ازدراء المحلل والمحلل له فى حالة إيقاع الطلاق ثلاثًا على امرأة معينة تصلح لإيقاع الطلاق عليها.

ومِنْهَا: ما ورد فى شأن حاضرة البحر الأبيض من اليهود فى بلاد الشام حين احتالوا للاصطياد فى يوم السبت.

وَمِنْهَا: ما ورد من تحايل اليهود على الشحوم، حرم الله عليهم أكلها بسبب ظلمهم وعدوانهم، وبسبب صدهم عن سبيل الله، فاحتالوا إلى بيعها وأكل أثمانها.

إلى غير ذلك من النصوص الشرعية وهى كثيرة. [١]

هذا وإن العقل السليم حاكم ولا شك على بعض أنواع الحيل بأنها نوع من الخداع والتضليل، والتوصل إلى محرم بوسائل محرمة.

كما أن العقل السليم كذلك يقضى بحجب الثقة عن كل إنسان تكون هذه طريقته فى الحياة، لأننا بكل بساطة يصعب علينا أن نتعامل معه.

والأمر ظاهر على كل حال.

كَلِمَةٌ جَامِعَةٌ فِى الْحِيَلِ وَضَرُورَةُ مَعْرِفَتِهَا لِلْمُفْتِى

إننا قد لجأنا إلى كتابة هذا الموضوع (موضوع الفتوى والحيل) لأن الحيل ببساطة شديدة هى: جمع حيلة وهى ما يتوصل به إلى مقصود بطريق خفى.

ولما كانت الوسلية إلى المقصود خفية، احتاجت إلى بذل المجهود من المفتى، أولا: لكشفها، وتجلية حقيقتها، وتصنيفها، وتصنيف الغرض من اصطناعها، وثانيا: استخراج الحكم المناسب لها، وإيقاعه عليها فى حالة من اليقظة الشديدة، ونشاط الفكر الذى لا يخطئ هدفه.

ويبدو لى أن هذا هو الباعث الحقيقى وراء المؤلفين والكاتبين الذين أفردوا أماكن من

---

(١) راجع صحيح البخارى – ك الحيل وكلام صاحب الفتح عليه.

كتبهم، وأفسحوا مجالات من أبحاثهم خصصوها جميعا لبحث موضوع الحيل، ما يجـوز مِنْهَا وما لا يجوز، ما يكون مِنْهَا مندوبًا إليه أو مباحا، وما يكون مِنْهَا محرما أو مكروها .... إلخ.

وأنت تستطيع أن تقرأ ما خصصه الإمام البخارى فى صحيحه ووضع له كتابًا كاملا اسمه (كتاب الحيل) تحته أبواب متعددة.

وتقرأ مع ذلك ما كتبه عليه الشراح من نحو ابن حجر، والبدر العينى .. إلخ.

وأنت تستطيع كذلك أن تقرأ ما كتبه فى هذا المجال: أبـو يوسـف الحنفـى، حيـث خصص كتابًا للحيل فصل فيه القول تفصيلا فيما يتصل بهذا الموضوع.

وأنت تستطيع أن تقرأ ما جمعه ابن القيم فى كتابه (أعلام الموقعين) بخصوص الحيل يربط بينها وبين الفتوى وعمل المفتى.

أنت تستطيع أن تقرأ هذا وكثيرا غيره، لتعلم أن الموضوع بالنسـبة للمفتـى لا تعـد دراسته من الأمور الهينة أو الهامشية التى يمكن للمفتى أن يزهد فيها مـع بقـاء مكانتـه عالية لا تمس.

الإِفْتَاءُ وَالْقَضَاءُ

ومن الأمور التى يجب النظر فيها حتى يتضح لنا معنى الافتاء جليا من غير تشويه، وبيان الصلة بين الإفتاء والقضاء، حيث إن مدلوليهما يشتركان فى بعض الدلالـة علـى المعانى، ثم يختلفان ليدل كل واحد منهما على معنى أو معانى لا يدل عليها الآخر.

وهذا النوع من التداخل والافتراق يحتاج إلى بيان العلاقة بين هذين النوعين، ليكـون كل من المفتى والقاضى مدركا للأرضية التى يقفان عليها، والخلفية التى تظهر مواقف كل منهما.

ولما كنا قد بينا حقيقة الفتوى، فإنه يتعين علينا الآن أولا أن نبين حقيقة القضاء.

الْمَعْنَى اللُّغَوِىُّ

ولنبدأ الحديث أولا للتعرف على المعنى اللغوى لكلمة (قضى).

وهى كسائر الكلمات اللغوية ترجع فى منشئها إلى المعانى الحسية، ثم تنتقل بعد ذلك

عن هذا المعنى الحسى أو ذاك، للدلالة على أشياء اجتماعية ومعنوية.

ولما كان الأمر كذلك، جاءت الكلمة فى دلالتها اللغوية ولها خواص بالغة التعقيد والتداخل.

فمن خواصها: الحكم، والإحكام.

والحكم أو الإحكام يرجعان فى الأصل المادى إلى هذه القطعة من الحديد على شكل معين – وتُسَمَّى الحَكَمَة – يضعها الإنسان فى فم الفرس متصلة بما فى يده من خيط يصل إليه وهو على صهوة فرسه، فيتمكن بواسطة هذا الخيط الواصل إليه من جذب حصانه لإيقافه فى الوقت المناسب، أو لتوجيهه يمنة ويسرة دون أن يملك الفرس من الحرية ما يمكنه من أن ينطلق على هواه أو يتصرف على إرادته.

ويترتب على هذه الخاصية خاصية أخرى، ألا وهى خاصية القطع والفصل، وتميز الأمور بعضها من بعض.

وأصله فى الماديات واضح، وهو أمر يترتب عليه الفراغ والانقضاء، والانتهاء مما يشغل المرء على وجه العموم.

وقد تطلق كلمة (قضى) ترتبط بها خواص العمل والانتهاء منه، على نحو ما يقول الله عز وجل: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَـٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾ (فصلت:١٢).

وفى كل ما سبق تجد خاصية الحتم والأمر والحزم أمورا واضحة فى دلالة الكلمة على نحو ما قال الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا﴾ (الإسراء:٢٣).

وحين انتقلت الكلمة من الماديات إلى المعنويات، حملت نفس الخواص، وزادت عليها أمورا من نحو الأداء، والإبلاغ، والعهد والوصية.

والكلمة فى دلالتها على هذه المعانى بتلك الخواص، تكون نسبية فيما تدل عليه من تلك المعانى بتلك الخواص.

لكنها إذا استعملت مضافة إلى معنى من معانى أفعال الله عز وجل، كانت دلالتها

مطلقة ضرورة طلاقة القدرة الإلهية طلاقة لا تحتمل النسبية بحال من الأحوال.

المَعْنَى الاصْطِلاحِيُّ

وأما المعنى الاصطلاحى لهذه الكلمة (قضى) أو (القضاء) فإنه مع اشتماله على تلك الخواص لدلالة الكلمة، إلا أن دائرة الدلالة فيه أضيق، وذلك لمقتضٍ من مقتضيات الدراسة والبحث.

ومن أجل ذلك فقد جاء المعنى الاصطلاحى لهذه الكلمة على هذا النحو: الفصل فى الخصومات وقطع المنازعات على وجه خاص، والإخبار عنه على سبيل الإلزام لمن يمكن إلزامه شرعا.

ونحن إذا تأملنا فى هذا التعريف الاصطلاحى، نجد كل خاصية من خواص الكلمة التى امتازت بها فى اللغة، تعلن عن نفسها بشىء من الظهور بحيث لا يحتاج الباحث عنها إلى بذل شىء من العناء.

وهذا كله أمر ظاهر لا سترة به، فلا نعيد الكلام فيه.

ونحب هنا أن نلفت نظر الباحثين إلى أن علماء الشريعة وأساتذة الفقه، قد استعملوا كلمة (قضاء) فى باب العبادات للدلالة على شىء آخر غير الذى تدل عليه فى أبواب الفصل فى الخصومات.

فالكلمة فى أبواب العبادات عند الفقهاء تعنى أن العبادات التى لها وقت معين حدده الشرع لأدائها فيه، إذا خرج هذا الوقت وجب فعل العبادة تلك فى غير وقتها الذى أصبح من أعمال تداركه.

والفقهاء يسمون هذا النوع من العمل للعبادة خارج وقتها: (قضاء).

والأمر ظاهر فى مظانه على كل حال.

والفقهاء فى باب المعاملات يستعملون القضاء، ويريدون منه قضاء الدين.

الْعلاَقَةُ بَيْن الإِفْتَاءِ وَالْقَضَاءِ

والعلاقة بين الإفتاء والقضاء تسير فى اتجاهين، فهما يشتركان فى شىء أو أشياء، ويختلفان فى شىء أو أشياء.

أما أنها يتفقان فى أشياء معينة فيظهر ذلك فى أن كلا من: المفتى والقاضى يبحثان عن الواقعة المراد التصدى لها بالحكم عليها أو الفتوى فيها بقصد استيعابها استيعابًا كاملا، والوقوف على حقيقتها، والتعرف على ملامحها وحدودها، حتى إذا أفتى المفتى أو قضى القاضى، جاء الحكم والفتوى على شىء واضح المعالم ظاهر الحدود، كما يظهر ذلك أيضا فى وجوب استيعاب أدلة الشرع والتعرف على مقاصد الشريعة، على الأقل فى القضية أو المسألة المراد البحث والحكم فيها، ويظهر هذا الاشتراك فيما بين القضاء والفتوى كذلك فى وجوب معرفة كيفية استنباط الحكم من الدليل وعلى أى وجه يكون، وأخيرا يظهر هذا الاشتراك فى الدلالة لكل من الفتوى والقضاء فى وجوب الخبرة وضرورتها، المتمثلة فى الملكة القادرة على إسقاط الحكم المناسب على واقعة بعينها.

هذا بالإضافة إلى أن كلا من المفتى والقضى، أو الإفتاء والقضاء، يستلزمان أدوات وشروطا، ربما يرجع بعضها إلى مكونات الشخصية الممارسة من حيث العدالة والمعرفة على نحو ما سنذكره بعدُ عند التعرض للشروط التى يجب توفرها فى المفتى.

ومع ذلك فإن القضاء والإفتاء ليسا من الألفاظ المترادفة، بحيث يدلان على معنى واحد يجتمعان عليه، بحيث يمكن استعمال كل منهما للدلالة على ذلك المعنى، فيدل عليه بغاية الدقة وكمال الأداء.

أقول: إن هاتين اللفظتين ليستا من الألفاظ المشتركة أو المترادفة، على نحو ما نعرف المتراف ونفقه معناه، وإنما بين استعمال هاتين اللفظتين فروق.

ولنذكر الآن بعض ما يتميز به القضاء عن الفتوى، وهى أمور كثيرة منها:

١ – إن الفتوى فى حقيقة الأمر إخبار عن الحكم الشرعى على نحو ما قررته الشريعة، أو على نحو ما أدركه المجتهد من أدلتها ومقاصدها، أما القضاء فهو: إنشاء للحكم بين المتخاصمين على نحو ما أدركه القاضى من أدلة الشرع، استيعابًا أو استنباطا.

٢ – إن الفتوى يصدرها المفتى ويتلقاها المستفتى، لا على وجه الإلزام والالتزام، وإنما المستفتى على رأس أمره إن شاء أن يأخذ بفتوى مفتيه، وإن شاء ذهب إلى مفتٍ آخر يستفتيه ويأخذ بفتواه، أما القضاء فهو على غير هذا النحو، إذ الحكم القضائى ملزم، وعلى القاضى أن يتصدى بأدواته لإنفاذ ما حكم به، وإلا ضاعت الحقوق بضياع هيبة

القضاء والحكم.

ويترتب على هذا ترتيبًا تلقائيا أن أحد المتخاصمين إذا دعى صاحبه إلى التحاكم إلى مفتٍ بعينه، أو إلى المفتى على الإطلاق، كان له أن يجيبه أو يمتنع من إجابتـــه، أمـــا إذا دعاه إلى التقاضى فليس له أن يمتنع، وإنما يجب عليه المثول أمام القضاء كما يجب على القاضى إلزام أحد الخصمين بما استوجبت البينة، أو ما فى قوتها إلزامه به.

٣ – إن المفتى إذا أفتى بشيء فإنما يخاطب ملكة التدين عند المســتفتى، ولا يكتفـــى بظاهر الأمر.

أما القاضى فإنه مطالب بحكم الشريعة أن يقضى على ظاهر الأمـــر، وينطـــق بمـــا توجبه البينة، أو الإقرار إن وجدا، أو يلجأ إلى اليمين وتحليف المدعى عليه عنـــد غيـــاب البينة، أو يلجأ إلى تحليف المدعى إذا نكل المدعى عليه عن اليمين.

وعلى الجملة فإن المطلوب من القاضى أن يسير على ظاهر الأمر، ولـــيس كـــذلك المفتى.

ولقد ضرب ابن عابدين مثالا لذلك من واقع الأحوال الشخصية وعوائد الناس.

قال: [إذا قال رجل للمفتى: قلت لزوجتى: أنت طالق قاصدا الإخبار كاذبًا فإن المفتى يفتيه بعدم الوقوع، أما القاضى فإنه يحكم عليه بالوقوع] (١).

٤ – ومن الفروق بين الفتوى والقضاء ما ذكر ابن قيم الجوزية من أن: حكم القاضى جزئى خاص لا يتعدى إلى غير المحكوم عليه وله، وفتوى المفتى شريعة عامـــة تتعلـــق بالمستفتى وغيره، فالقاضى يقضى قضاء معينا على شخص معين، والمفتى يفتـــى حكمـــا عاما كليا: أن من كذا ترتب عليه كذا ومن قال كذا لزمه كذا (٢).

٥ – ومن الفروق بين القضاء والفتوى هذا الفـــرق الـــذى يتعلـــق بـــالإجراءات، أو بأسلوب وبطريقة كل منهما.

---

(١) انظر: رد المحتار على الدر المختار ٤/٣٠٦.

(٢) راجع ابن القيم – أعلام – جـ ١ مرجع سبق ذكره.

وفى هذا المجال نقول: إن الفتوى يمكن الإخبار بها عن طريق اللفظ، أو الكتابـــة، أو الإشارة.

أما القضاء والحكم فإنه يجب أن يكون الإعلان عنه باللفظ الصريح والمباشر، ثـــم لا بأس بعد ذلك أن يأتى هذا الإعلان مكتوبًا أو مشارا إليه.

ومن هنا يتبين ما سبق أن ذكرناه من أن القضاء والفتوى يشتركان ويختلفان فى دلالة لفظ كل منهما على المعنى المراد منه.

القَاضِى وَالفَتْوَى

وبعد بيان هذه العلاقة بين الفتوى والقضاء، يجب علينا أن نتطرق إلى هذه المســـألة، وهى ما إذا كان للقاضى أن يمارس عملية الإفتاء، أو هو ممنوع من ذلك والذى يجب أن نقوله هنا أن الذى أثار هذه المسألة هو أن منصب الفتوى داخل حتما فى منصب القضاء، إذ القاضى يزيد على المفتى فى أن لديه قوة الإلزام وعنده إمكانية التنفيذ للحكم الذى صدر عنه على الذى صدر ضده هذا الحكم.

وأيا كان المثير لهذه المسألة، فإن المثير وحـــده لا يكفـــى لمـــنح الصـــلاحية، إذ إن صلاحية العمل لا بد لها من شروط مؤهلة يجب تحققها، وموانع صارفة يجب اعتبارها.

ومن أجل هذا البيان الموجز نقول: إن العلماء قد اختلفوا فى مسألة جـــواز أن يفتـــى القاضى إلى فريقين:

١ – الفريق الأول قد أجاز الفتوى للقاضى سواء تعين هو للفتـــوى، أو لـــم يتعـــين، وأصحاب هذا الرأى قد نظروا إلى أنه مالك أدوات الفتوى من ناحية، ولأنه مـــن حيـــث منصبه فى القضاء قد تضمن منصب الفتوى وزيادة من ناحية أخرى.

وأنت ترى أن أصحاب هذا الرأى قد نظروا إلى الأدوات والآلات والشروط المؤهلة، ولم يعتبروا الصوارف والموانع التى قد تحول بين من توفرت له شروط الفتوى، وبين أن يمارسها بالفعل.

ولقد تحمس ابن القيم تحمسا شديدا لهذا الرأى، وادعى أنـــه رأى جمهـــور الســـلف والخلف من أصحاب القرون الأولى.

قال: [لا فرق بين القاضى وغيره فى جواز الإفتاء بما تجوز الفتيا بــه ووجوبهــا إذا تعينت ولم يزل أمر السلف والخلف على هذا، فإن منصب الفتيا داخل فى ضمن منصــب القضاء عند الجمهور، والذين لا يجوزون قضاء الجاهل، فالقاضى مفتٍ ومثبت وينفذ لمــا أفتى به].

٢ – أما الفريق الثانى من الفقهاء فقد ذهب إلى منع القاضى من الإفتاء.

وهذا الفريق يمثل جمهرة من العلماء، خاصة من كان منهم على مذهب الشــافعية أو الحنابلة.

وهؤلاء الفقهاء ليسوا متعسفين فيما ذهبوا إليه، وإنما هم قد ذهبوا إلى ما ذهبوا إليــه ناظرين إلى ما عسى أن يكون هناك من الموانع التى تمنع القاضى من الإفتاء.

وعند هؤلاء القوم أن شغل منصب معين، أو مباشرة وظيفة بعينها، لا تكفى فيه فقط توفر الأدوات والشروط المؤهلة، ولكن لا بد من اعتبار الصارف والمانع؛ لأن الصــارف والمانع ربما يلعبان دورا خطيرا فى مسألة تولى المؤهل لوظيفة معينة من مهام وظيفته.

وفى موضوعنا الذى نحن بصدده يوجد مانع مهم يجب اعتباره، أو موانع لا يجــوز إغفالها.

ومن أهم هذه الموانع الصارفة هو اعتبار سمعة القاضى، والحفاظ عليهــا بوصــفه حاكما فى قضايا الناس، وله نوع دلالة عليهم، والحاكم والوالى يجب أن يتوفر لهما مــن حسن السيرة، وسلامة المسيرة قدرا يتميزان بهما عن غيرهما من آحاد الناس، الذين لهــم حق الولاية عليهم بحكم توليهم منصب القضاء.

والقاضى لو تولى الإفتاء مع القضاء ربما يفتى بشىء قد ظهر له ثم يعرض له قضية أخرى مشابهة للتى أفتى فيها، بعد أن يكون قد ظهر له بما أتيح له من الأدلة حكــم آخــر مخالف للذى أفتى به من قبل.

فإن حَكَمَ بما ظهر له مخالفا لفتواه، فإنه بهذا الحكم الجديد المخالف، يكون قــد مــنح كثف سمعته إلى هذا الذى حكم لغير صالحه، فيذيع بين النــاس أن هــذا القاضــى حكــم بمقتضى هواه مخالفا لفتواه السابقة، وبذلك تتلوث سمعته.

ومن أهم هذه الموانع الصارفة للقاضى من تولى الفتوى، هو ما عسى أن يقــع فــي حياته من أنواع الفصام النكد الذى يقلقه ويقض مضجعه.

ولنضرب لذلك مثالا فنقول: إن القاضى قد تصدر عنه فتوى معينة تشتمل على حكم استنبطه من دليل شرعى على وجه من الوجوه التى ظهرت له، ثم بدا له أن يغير موقفــه من هذا الحكم لاتساع دائرة اطلاعه، أو لسبب آخر من الأسباب المعتبــرة شــرعا التــى تحمل المفتى على تغيير رأيه، ثم عرضت عليه قضية للفصل فيها مشابهة للتى قد أفتــى فيها من قبل وظهر له أن يغير فتواه، ولنفترض أنه آمن من الإشاعات ضده، أو حاســب لها حسابها، فاضطر إلى أن يحكم بما أفتى به أولا، مع أنه قد ظهر له ما يحملــه علــى تغيير فتواه.

ترى ما الذى يكون عليه الواقع النفسى لحال القاضى بعد صدور الفتوى عنه ؟!

إنه لن يكون حاله إلا حال شخص قد خالف ظاهرُه باطنَه، وسلوكُه مُعْتَقَــدَه، وقولُــه علمَه.

وهى ازدواجية فى الشخصية تجعل صاحبها قلقا مضطربًا لا يستقر على قرار، وهذا الاضطراب وهذا القلق ربما يحولان بينه وبين أن يتولى منصب القضاء رأسا.

وهذا الرأى الثانى الذى يمنع القاضى من الفتوى رأى له وجاهته، وقد تحمس له كثير من القضاة المعتبرين.

ونحن نعجب غاية العجب من أن ابن القيم يحكى هذا الرأى على أنــه هــو الــرأى المرجوح المخالف لما أجمع عليه السلف والخلف على نحو ما ادعاه.

ولئن كنت على ذكر من حماسه للرأى الأول، فهذه عبارته يصور بها الــرأى الــذى يراه مرجوحا.

قال: [وذهب بعض الفقهاء من أصحاب الإمام أحمد والشافعى إلى أنه يكره للقاضــى أن يفتى فى مسائل الأحكام المتعلقة به دون الطهارة والصلاة والزكاة ونحوها.

واحتج أرباب هذا القول بأن فتياه تصير كالحكم منه على الخصم، ولا يمكن نقضــه وقت المحاكمة، قالوا: ولأنه قد يتغير اجتهاده وقت الحكومة، أو تظهر له قرائن لم تظهــر

له عند الإفتاء، فإن أصر على فُتياه والحكم بوجوبها حكم بخلاف ما يعتقد صحته، وإن حكم بخلافها طرق الخصم إلى تهمته والتشنيع عليه بأنه يحكم بخلاف ما يعتقده ويفتى به.

ولهذا قال شريح: أنا أقضى لكم ولا أفتى.

حكاه ابن المنذر، واختار كراهة الفتوى له فى مسائل الأحكام، وقال الشيخ أبو حامد الإسفراييني لأصحابنا فى فتواه فى مسائل الأحكام جوابان:

أَحَدُهُمَا: إنه ليس له أن يفتى فيها لأن لكلام الناس عليه مجالا وأحد الخصمين عليه مقالا.

والثاني: له ذلك لأنه أهل له] (١).

التَّفْصِيلُ بَيْنَ فَتْوَى الْمُفْتِى وَحُكْمِ الْحَاكِمِ

الآن وقد امتاز أمامنا القضاء من الفتوى، وعرف القاضى من المفتى.

ولكن ما عسى أن يكون الموقف لو اجتمع فى المحلة الواحدة قاض ومفتى، وذهب المتنازعان أو المتخاصمان إلى المفتى يتحاكمان إليه ؟.

وهذا النوع من التساؤل قد وضعه العلماء أمامهم ونظروا فيه، وكان نظرهم مبنيا على أساس أن المفتى له الإخبار بالحكم، وليس على المستفتى وجوب الأخذ بما قاله المفتى، وأن القاضى أو الحاكم قاطع بحكمه، فاصل بين المتنازعين، وعليهما جميعا الرضوخ لحكم القاضى.

وحين نظر العلماء فى هذا السؤال المطروح حول القاضى والمفتى فى محلة واحدة، وقد ذهب إلى المفتى المتخاصمان، أو شرعا فى الذهاب إليه، انتهى نظرهم إلى عدة مسائل محتملة، وقد ذكروا فى كل مسألة حكمها المناسب لها وفقا للأصول التى ذكرناها سلفا.

ومن هذه المسائل أن يذهب المتخاصمان إلى الفقيه المفتى وقد تراضيا على الأخذ بقوله والانصياع إلى فتواه، فإنهما فى هذه الحال يجب عليهما الأخذ بقوله المفتى ظاهرا

---

(١) ابن القيم – أعلام – جـ ٤ ص ١٩٢.

وباطنا لأنهما – وهذا ما أراه – قد اتفقا على الانصياع لرأيه وفتواه، وهم بهذا الاتفاق قد حولاه – ولو باعتبار – من مفتى إلى حاكم وقاض، وإن لم يكن مفوضًا من جهة رئيس الدولة للقيام بهذا العمل.

وموقف المفتى فى هذه الحال موقف الحكم الشعبى الذى اختاره أهل محلة بعينها للفصل فى خصومة محددة.

أما إذا اختلف المتخاصمان، ولجآ إلى القاضى، وجاء حكم القاضى كفتوى المفتى، فالأمر ظاهر مع اعتبار أن حق إلزام المتخاصمين، وحملها على العمل بمقتضى الحكم الذى توافق فيه المفتى والقاضى إنما هو للقاضى بلا خلاف.

وفى حالة اختلاف القاضى والمفتى فى الحكم، فالجمهور على أن العمل إنما هو بحكم القاضى ظاهرًا، أما فى الباطن وهو محل مراقبة الله عز وجل فالأمر فيه لفتوى المفتى، حيث إنه من المعروف أن حكم القاضى على الظاهر لا يُحِلُ حراما ولا يحرم حلالا.

والرأى المرجوح هو هذا الذى ذهب أصحابه إلى أن حكم القاضى يعمل به ظاهرا وباطنا.

وقلنا إن هذا هو الرأى المرجوح، لأن القاضى قد يحكم على مقتضى الظاهر بحق الغير لإنسان هو ألحن بحجته، وأضبط لقوله، وأعرف بوسائل إثبات الحقوق صدقا أو كذبًا من أخيه.

وقد نبنها النبىُ ﷺ إلى أن من أخذ حقا من هذا الطريق، فإن الذى قد حكم له به يكون قد أقطعه قطعة من النار ولو كان الحاكم له به نبيا مرسلا.

ومن المسائل التى وقعت تحت نظر العلماء وهم يبحثون موقف المتخاصمين يذهبان إلى الفقيه دون الحاكم، ما إذا كان المتخاصمان قد ذهبا إلى المفتى عند فقد القاضى.

وكلام العلماء فى هذه المسألة لم يخرج المفتى عن طبيعته وطبيعة عمله باعتباره مفتيا، وباعتبار عمله إفتاء، وأهم خصائصهما عدم الإلزام، فلو ذهبا إلى المفتى لطلب الفتوى للفصل فى خصومة لم تكن فتواه لهما ملزمة، لا . ولا لأحدهما.

ولو وجد الفقيه المفتى فى بلد وفيها حاكم أو قاضى، فاختار أحدهما اللجوء إلى

المفتى، واختار الآخر اللجوء إلى القاضى، وجب اللجوء إلى القاضى بلا خلاف.

والسبب فى ذلك ما علمت مرارا من أن فتيا المفتى إخبار وحكم الحاكم إجبار.

ومن المسائل التى كانت محل نظر العلماء مسألة ما إذا كان الفقيه المفتى عدلا، وقد غاضت ينابيع العدالة عند القاضى، فالموقف عندهم بعد النظرية أن الحكمان إذا اختلفا، وجب اتباع حكم القاضى ظاهرا حفاظا على هيبة الحكم والقضاء، ولكن فى الباطن الذى يحكم العلاقة بين الإنسان وربه يجب اتباع قول المفتى، لأن القضاء كما قلنا لا يقلب المعايير التى تحكم العلاقة بين العبد وخالقه.

ومن هذا النظر الثاقب للفقهاء والمجتهدين، يتبين وضوح الحدود بين الفتوى والقضاء، وبين المفتى والقاضى.

وهو أمر لا يخفاك [1].

الْفَتْوَى وَالرُّخَصُ

هذه مسألة أخرى من المسائل الشائكة من ناحية، والجذابة من ناحية أخرى، وهى تحتاج من المفتى إلى بذل الجهد فى الحصول على درجة كافية من الوضوح للموقف الذى تحيط به الرخص، ويتعين على المفتى أن يربط مسائله بأحكام تناسبه.

ونحن أولا لا بد أن نبدأ بتعريف الرخصة لنقف على حقيقة معناها قبل أن نقول الكلمة المناسبة فى العلاقة بينهما وبين المفتى.

١ - والرخصة عند علماء اللغة تدور معانيها كلها على هذه العموميات التى تفيد اليسر، وسهولة التعامل، ويسر التلاقى بين هذه العلاقات المتبادلة فيما يكون بين الناس.

ولذا فإنها تقال أول تقال على نعومة الثوب وطيب ملمسه، ثم هى تقال كذلك على أسعار السلع إذا نزلت فى الأسواق، وأصبحت فى تناول الناس، كما أنها تقال من جهة ثالثة على الوالى يطلق أمرا تكليفيا ثم يعود فيرخص فيه لمواطنيه.

ولعلك ترى من هذه الإطلاقات جميعا على أنه يجمعها ويجمع غيرها هذا المعنى

---

(١) راجع الزركشى - البحر - جـ ٦ ص ٣١٥ وما بعدها.

العام الذى صدرنا به الحديث عن المعنى اللغوى.

٢ – أما المعنى الاصطلاحى: فإنك تراه مع الاحتفاظ بخواص الكلمة من الرفق واللين وسهولة التناول، يكاد يدور فى فلك يضيق بحيث لا يخرج عن بعض أحكام الشريعة التى تمثل نوعا من العلاقة بين الله وبين عباده.

ونحن نختار تعبير الإمام الغزالى نصور به المعنى الاصطلاحى لما فيه من دقة واختصار.

قال: « الرخصة هى: ما وسع للمكلف فى فعله لعذر عجز عنه مع قيام السبب المحرم.

وأنت إذا تأملت فى هذا التعريف وجدت أن الرخصة من الشارع نوع من التوسعة على المكلف، نظرا لعجزه عن القيام بأمر كلف به، مع أن السبب الذى ترتبت عليه حرمة المخالفة ما يزال قائما.

ومن الأمثلة التى توضح هذا المعنى وتجليه: ما حدث أن رسول الله ﷺ قد رخص فى لبس الحرير للزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف، وذلك حين عرض لهما عارض من مرض فى الجلد ألجأهما إلى الحكة فيه، ولبس الحرير يلطف من ذلك.

ونحن نعلم أن لبس الحرير الطبيعى حرام على الرجال من أمة محمد ﷺ، حلال للنساء منها.

والسبب المحرم ما زال قائما فى لبس الحرير، ولكن الحالة العارضة قد ألجأت هذين الرجلين كما تلجئ نظائرهما إلى لبس الحرير، فرخص الشرع لهما فى ذلك.

والرخص فى الشريعة على كل حال، إنما هى نوع من الإظهار العلنى لسماحة تلك الشريعة وتطبيق للنصوص النظرية الصادرة عن الشارع والتى تؤكد على أن الشريعة شريعة سمحاء ترفرف عليها سحائب الرحمة، وهى قائمة على قواعد ثابتة من المودة والرفق من نحو قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥) وقوله سبحانه وتعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ ضَعِيفًا﴾ (النساء: ٢٨) ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: « إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلاَّ غَلَبَهُ،

فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا، وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ » (١) .

... إلى غير ذلك مما هو واضح وتتضمنه نصوص الشريعة الإسلامية.

أَقْسَامُ الرُّخَصِ

وأقسام الرخص التى يأذن الشرع فيها تخضع لاعتبارات متعددة، وطرائق متنوعة.

فمنهم من يقسمها باعتبار هذا الحكم الشرعى الذى يسقطه الفقيه على آحادها.

وهذا النوع من التقسيم شهير فى المذهب الشافعى.

وهناك تقسيم آخر للرخص باعتبار الحقيقة والمجاز فيها.

وهذا النوع من التقسيم تراه كثيرا على ألسنة أتباع المذهب الحنفى.

وهناك تقسيم ثالث اعتبار القسمة فيه دائر على ما فيها من التخفيف.

إلى غير ذلك من التقسيمات التى ينبغى على كل مفتى أن يدركها، قبل أن يسمح لنفسه أن يحتل منزلة المفتى، فهى من الأمور الضرورية واللازمة لمنصب الإفتاء.

ونحن لا نستطيع أن نفصل القول هنا لخروجه عن غرضنا من كتابة هذا الموضوع، وعلى الفقيه أن يطلع على مثل هذا الموضوع فى مصادره من كتب الفقه والأصول.

مُلاحَظَةٌ

غير أن هناك أمرا نحب أن نلفت النظر إليه، وهو وإن كان قد ظهر من تعريفنا للرخص، إلا أن هذا الظهور الإشارى قد لا يعفى أحيانا من التصريح.

وهذا الأمر الذى نشير إليه هو هذا الذى يدور حول المسألة يقع فيها الترخيص، هل زال عنها حكمها الأول فتحولت من أنها محل الحرمة إلى أن صارت محلا للإباحة أو الندب ؟ أم أنها ما زالت متعلقة بحكمها الأول متشبثة به مع ارتفاع الإثم عن الذى وقع فى المخالفة، لأنه مضطر وقد أذن الشرع له ؟.

ولنضرب لذلك مثالا يوضح المقام:

---

(١) أخرجه البخارى من حديث أبى هريرة.

هب أن إنسانا قد غص بلقمة ولم يجد الماء ووجد الخمرة فأساغ اللقمة بهـــا بمقـــدار الضرورة، وآخر كان فى الصحراء وفقد أسباب الحياة ومن أهمها المطعم حتـــى أوشـــك على الهلاك، فأكل بقدر الضرورة من الميتة.

هاتان الحالتان اللتان ذكرنا لك بالنسبة للمضطر الأول، هل ارتفعـــت الحرمـــة عـــن شرب الخمر بحكم هذا الاضطرار ؟ أم بقيت الحرمة لكن الإثم والمؤاخذة على الفعل هما اللذان سقطا عن متناول الخمر فى حالة الاضطرار ؟.

والتساؤل نفسه يمكن إيراده على الحالة الثانية.

والعلماء مختلفون، فمنهم من قال: إن الحكم بالحرمة قد ارتفـــع بالنســـبة للمضـــطر، ومنهم من قال: إن الحكم باق مع سقوط الحرج والإثم والمؤاخذة.

وقد يقول قائل: إن هذا النوع من التساؤل لا يعدو أن يكون ضـــربًا مـــن الســـياحة الذهنية التى لا تفيد شيئا فى الواقع العملى.

غير أننا نقول: إن هناك بعض الصور التطبيقية التى تظهر فيها فائدة الخلاف:

منْهَا لو أن رجلا أقسم أن لا يتناول محرما، فأكل مـــن الميتـــة أو شـــرب الخمـــر مضطرا، فما حكم قَسَمِه ؟!

من قال: إن حكم الحرمة باق فى الخمر والميتة ولو تناولهما المضطر مـــع ســـقوط الإثم عنه، قال: إن هذا الذى أقسم لم يحنث فى قسمه.

ومن قال: بأن حكم الحرمة فيها قد ارتفع عد صاحب القسم قد حنث فى قسمه ولزمه الكفارة.

والأمثلة من هذا القبيل لا تخطئك فتأمل.

التَّعْبِيرُ الشَّرْعِيُّ عن الرُّخَصِ

والتعبير الشرعى عن الرخص قد أخذ صورا متعددة:

أ – أن يأتى التعبير عن الرخصة بمادتها اللغوية على نحو ما قال رســـول الله ﷺ: «

مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَرْغَبُونَ عَمَّا رُخِّصَ لِي فِيهِ فَوَاللَّهِ لأَنَا أَعْلَمُهُمْ بِاللَّهِ وَأَشَدُّهُمْ لَهُ خَشْيَةً » [١].

وما ورد أن رسول الله ﷺ: « نَهَى عَنْ بَيْعِ الثَّمَرِ بِالتَّمْرِ، وَرَخَّصَ فِي الْعَرِيَّةِ أَنْ تُبَاعَ بِخَرْصِهَا يَأْكُلُهَا أَهْلُهَا رُطَبًا ... » [٢].

ب – أن يأتي التعبير عن الرخص بنفي الجناح على نحو ما قال الله عز وجل: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلاَةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنَّ ٱلْكَافِرِينَ كَانُواْ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ (النساء: ١٠١).

جـ – وقد يأتي التعبير عن الرخص بنفي الإثم على نحو ما قال الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ ٱللَّهِ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (البقرة: ١٧٣).

د – وقد يأتي التعبير عن الرخص بهذا الاستثناء من الحكم العام على نحو ما قال الله عز وجل: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النحل: ١٠٦).

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخَصُهُ كَمَا تُؤْتَى عَزَائِمُهُ

وبعد هذا البيان يجب أن يكون واضحا أن موقف الشرع من الرخصة كموقفه من العزيمة.

فإذا توفرت ظروف الرخصة، لا يجوز للإنسان المكلف أن يشق على نفسه، بحجة أنه يريد أن يرضي الشارع بالتزام الشدة في إقدام أو إحجام.

وما أجمل أن يقول النبي ﷺ فيما معناه إنها – أي الرخصة –: « صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ » أو ما قال من أن الله عز وجل يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه.

وقد تتحول هذه الرخصة إلى عزيمة إذا أدى الإحجام عن الأخذ بها إلى إهدار مقصد

---

(١) مسلم من حديث عائشة.

(٢) البخاري من حديث سَهْل بْنَ أَبِي حَثْمَةَ.

من مقاصد الشريعة التى إنما جاءت للحفاظ عليها، فإذا تعرض الإنسان إلى الهلاك بسبب فقد الطعام فى الصحراء، وامتنع عن أكل الميتة إلى أن مات صار آثما حيث إن الرخصة قد تحولت فى حقه إلى عزيمة بحكم قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓاْ﴾ (البقرة: ١٩٥).

خطرٌ عظيمٌ

وإذا كانت الرخص تتحول إلى عزائم بحكم بعض الظروف، وعروض بعض الأحوال، فإن اتباع الرخص قد يعد نقمة على المفتى والمستفتى فى بعض الأحوال، وأهمها: أن يتتبع المرء الرخص فى جميع المذاهب، بحيث يعد فعله هذا لونا من التخلص من ربقة الدين، ونوعا من التفلت من عهدة التكاليف.

وتلك مسألة خطيرة يجب أن يتنبه إليها المفتى أولا، كما يجب أن يتنبه إليها المستفتى ثانيا.

ولكى تتضح أمامك خطورة هذه المسألة، سوف أحاول أن أنقل لك قطعة من كلام صاحب البحر المحيط وما يعزوه إلى غيره من أحكام فى هذه المسألة، تستطيع أن تتدبره وتتأمله لتقف بنفسك على مدى خطورة تتبع الرخص فى المذاهب المختلفة.

قال الزركش: [فلو اختار من كل مذهب ما هو الأهون عليه، ففى تفسيقه وجهان: قال أبو إسحاق المروزى: يفسق، وقال ابن أبى هريرة: لا، حكاه الحناطى فى « فتاويه ».

وأطلق الإمام أحمد: لو أن رجلا عمل بكل رخصة: بقول أهل الكوفة فى النبيذ، وأهل المدنية فى السماع، وأهل مكة فى المتعة كان فاسقا.

وخص القاضى من الحنابلة التفسيق بالمجتهد إذا لم يؤد اجتهاده إلى الرخصة واتبعها، وبالعامى المقدم عليها من غير تقليد، لإخلاله بغرضه وهو التقليد.

فأما العامى إذا قلد فى ذلك فلا يفسق؛ لأنه قلد يسوغ اجتهاده.

وفى « فتاوى النووى » الجزم بأنه لا يجوز تتبع الرخص، وقال فى فتاوى له أخرى، وقد سئل عن مقلد مذهب: هل يجوز له أن يقلد مذهبه فى رخصة لضرورة ونحوها ؟ أجاب: يجوز له أن يعمل بفتوى من يصلح للإفتاء إذا سأله اتفاقا من غير تلفظ

الرخص، ولا تعمد سؤال من يعلم أن مذهبه الترخيص فى ذلك.

وسئل أيضا: هل يجوز أكل ما ولغ فيه الكلب أو شربه تقليدا لمالك ؟ فأجاب: ليس له أكله ولا شربه إن نقص عن قلتين إذا كان مذهب من يعتقد نجاسته (انتهى).

وفى « أمالى » الشيخ عز الدين: إذا كان فى المسألة قولان للعلماء، بالحل والحرمة، كشرب النبيذ / مثلا، فشربه شخص ولم يقلد أبا حنيفة ولا غيره هل يأثم أم لا ؟ لأن إضافته لمالك والشافعى ليست بأولى من إضافته لأبى حنيفة.

وحاصل ما قال أنه ينظر إلى الفعل الذى فعله المكلف: فإن كان مما اشتهر تحريمه فى الشرع أثم، وإلا لم يأثم (انتهى).

وعن « الحاوى » للماوردى أن من شرب من النبيذ ما لا يسكر مع علمه باختلاف العلماء ولم يعتقد الإباحة ولا الخطر حُدّ.

وفى فتاوى القاضى حسين « عامّيٌّ شافعى لمس امرأة رجل ولم يتوضأ، فقال: عند بعض الأئمة الطهارة بحالها لا تصح صلاته، لأنه بالاجتهاد يعتقد مذهب الشافعى فلا يجوز له أن يخالف اجتهاده، كما إذا اجتهد فى القبلة، وأدى اجتهاده إلى جهة وأراد أن يصلى إلى غير تلك الجهة لا يصح، ولو جوزنا له ذلك لأدى إلى أن يرتكب محظورات المذاهب وَشُرْبِ الْمُثَلَّث [1] والنكاح بلا ولى ولا سبيل إليه (انتهى).

وفى السنن « للبيهقى عن الأوزاعى : ... قال: وأخبرنا الحاكم قال أخبرنا أبو الوليد يقول: سمعت ابن سريج يقول؛ سمعت إسماعيل القاضى قال: دخلت على المعتضد فدفع إلَىَّ كتابًا نظرت فيه وقد جمع فيه الرخص من زلل العلماء وما اجتمع به كل منهم، فقلت: مصنِّف هذا زنديق، فقال: لم تصح هذه الأحاديث ؟.

قلت: الأحاديث على ما رويت ولكن من أباح المسكر لم يبح المتعة، ومن أباح المتعة لم يبح المسكر، وما من عالم إلا وله زلة، ومن جمع زلل العلماء ثم أخذ بها ذهب دينه . فأمر المعتضد بإحراق ذلك الكتاب.

---

(١) المثلث هو المغلى من ماء العنب حتى صار بعد البخر إلى ثلث حجمه، وللعلماء فيه مقال، فانظره فى أبواب الفقه.

ومن فروع هذه القاعدة: أنه هل يجوز للشافعي مثلا أن يشهد على الخط عند المالكى الذى يرى العمل به ؟.

صرح ابن الصباغ بأنه لا يجوز، وهو ظاهر كلام الأصحاب فى (كتاب الأقضية).

قالوا: ليس له أن يشهد على خط نفسه، والظاهر الجواز إذا وثق به وقلد المخالف.

ويدل عليه تصحيح النووى قبول شهادة الشاهد على ما لا يعتقده كالشافعى يشهد بشفعة الجوار، وحكى الرافعى فيه وجهين بلا ترجيح.

وَمِنْهَا: أن الحنفى إذا حكم للشافعى بشفعة الجوار هل يجوز له ؟ وفيه وجهان أصحهما: الحل . وهذه المسألة تشكل على قاعدتهم فى (كتاب الصلاة) إن الاعتبار بعقيدة الإمام لا المأموم » [١].

ولعلك من خلال هذا الذى نقلته لك تكون قد تصورت مدى الخطورة التى تترتب على الرخص، وكيف يكون تتبعها ستارا يستر خلفه التفلت من الدين، والتخلص من عهدة تكاليفه.

وهذا هو الأمر الذى من أجله أردنا أن ننبه على علاقة الرخص، بالفتوى، كما أردنا ننبه على أهمية دراسة المجتهد لهذه المسألة بغرض استبيانها حتى لا توقعه الفتوى فى حرج شرعى يحاسبه الله عليه.

الْفَتْوَى وَالشَّهَادَةُ

ولك أن تعلم بعد ذلك أن الفتوى ومنصبها أوسع دائرة من الشهادة ومن يتولونها.

فأنت عليم بأن الفتوى تجوز من أناس ربما لا يمكنون من الشهادة.

فالفتوى تجوز من: العبد والحر والمرأة والرجل والقريب والبعيد والأجنبى والأمى والقارئ والأخرس بكتابته، والناطق والعدو والصديق ... إلى غير ذلك مما تعلمه.

أما الشهادة فنطاقها ليس بهذا الاتساع.

وللفقهاء فى جميع ذلك أقوالهم التى يذكرونها فى كل مناسبة من هذه المناسبات، وقد

---

(١) البحر – للزركشى – جـ ٦ ص ٣٢٥ وما بعدها.

احتوتها مبسوطاتهم [١].

الفَتْوَى وَحِيَازَةُ كُتُبِ الْحَدِيثِ

وحين نصل إلى هذه الجزئية من البحث، يجب علينا أن ننبه سريعا إلى مسألة ربما نعود إليها فى بعض الأطروحات اللاحقة.

وهذه المسألة التى نريد طرحها الآن هى مسألة: الرجل يكون عنده كتاب أو أكثر من كتب الحديث، أو يكون ذلك فى محفوظاته، هل تعد هذه الحيازة لذلك الكتاب، أو حفظه له مبررا كافيا لتوليه الإفتاء.

وقد ألح فى طرح هذه المسألة كثيرون، من أهمهم الزركشى فى بحره، وابن القيم فى بعض كتبه.

ولنبدأ بابن القيم لنعرف موقفه من هذه المسألة.

وإذا كان رأى ابن القيم واضحا من أول لحظة، فهذا لا يعنى أننا ننفض اليد من عرض أقوله.

وابن القيم يروى أن العلماء فى هذه المسألة على رأيين: الأول: لا يبيح أبدا للمحدث بما عنده أن يقحم نفسه على مجال الفتوى، ولا يشغل نفسه بالإفتاء.

يقول ابن القيم يعرض لهذا الرأى: [قالت طائفة من المتأخرين، ليس له ذلك لأنه قد يكون منسوخا، أوله معارض، أو يفهم من دلالته خلاف ما يدل عليه، أو يكون أمر ندب فيفهم منه الإيجاب، أو يكون عاما له مخصص، أو مطلقا له مقيد، فلا يجوز له العمل ولا الفتيا به حتى يسأل أهل الفقه والفتيا] [٢].

وهذا الرأى كما ترى رأى له وجاهته وقد عضدته الأدلة العقلية والنقلية التى أوردها الشيخ ابن القيم وغيرها من نظائرها وأشباهها.

وأضيف إلى ما ذكره ابن القيم بعض الأدلة التى تثرى الموضوع شيئا ما من

---

(١) انظر ابن القيم – أعلام – جـ ٤ ص ١٩١ وما بعدها.

(٢) ابن القيم – أعلام – جـ ٤ ص ٢٠٤.

الإثراء.

ومن هذا الذى أريد أن أضيفه تصور ما ينبغى أن نتصوره من أدوات المجتهد على نحو ما ذكرناها أول البحث، وهى مجموعها ولا شك تكون عند المجتهد ملكة منشأها الأساسى الدربة، وكثرة المران على تصور الوقائع، واستنباط الحكم لها من الأدلة الشرعية على وجه خاص، ثم إسقاط هذا الحكم على الواقعة التى تناسبه ويناسبها.

وهذه الأدوات والمؤهلات ليست عند المحدث ولا تشترط له كى يشغل مكانته من الرواية.

فالأمة يكفيها من المحدث أن يكون ضابطا وأن يكون عدلا.

أما الدراية، وأما فقه الحديث فهذا مجال آخر يشترط فيمن يشغلونه شروطا أخرى، ذكرنا بعضها وسنضيف إليها فى الفقرات التالية.

ولهذا الملحظ عينه، رأينا النبى ﷺ يؤكد يوم حجة الوداع على أن يبلغ الشاهد الغائب، ويعلل اهتمامه هذا بقوله: « نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِى فَبَلَّغَهَا فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ غَيْرِ فَقِيهٍ وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ ».

وهذا الحديث أخرجه أبو داود والترمذى وابن ماجه، يدل بمنطوقه ومفهومه على ما أكدناه هنا، وأكده غيرنا من أن أدوات المفتى ليست هى أدوات المحدث.

وعليه فقد ذهب هؤلاء العلماء إلى ما ذهبوا إليه من النصح للمحدث بأن لا يباشر الفتوى، حيث إنها خارجة عن مجال اهتماماته.

ويطرح الزركشى هذه المسألة باهتمام أكثر، ولم يذكر فيها اختلافا للعلماء، وإنما ذكر الحكم هنا بمنع غير الفقيه جازما بغير تردد فيه.

والزركشى لا يقصر كلامه على المحدثين فقط فيمنعهم من الفتوى، وإنما يمنع معهم المفسر والمشتغل بأصول الفقه جميعا، وحجته فيما منع وأجاز هو ما ذكرناه لك قريبًا من توفر الأدوات وعدم توفرها.

يقول الزركشى: [... قال – يعنى ابن سريج –: والعلوم أنواع:

أحدها: الفقه: وهو فن على حدة، فمن بلغ فيه غاية ما وصفناه فله أن يفتى، وإن لم

يكن معه من أصول التوحيد إلا ما لا بد من اعتقاده ليصح إيمانه.

وثانيها: علم أصول الفقه: وما زال الأستاذ أبو إسحاق يقول: هو علم بين علمين، لا يقوى الفقه دونه، ولا يقوى هو دون أصول التوحيد، فكأنه فرع لأحدهما أصل للآخر، فيخرج من هذا أنا لا نقول: أصول الفقه من جنسه حتى لا بد من ضمه إليه، لكن لا يقوى دليله دونه.

وثالثها: تفسير القرآن: وكل ما تتعلق به الأحكام فليس ذلك من شأن المفسر، بل من وظيفة الفقهاء والعلماء . وما يتعلق بالوعظ والقصص والوعد والوعيد فيقبل من المفسرين.

ورابعها: سنن الرسول ﷺ: لا يقبل من المحدثين ما يتعلق بالأحكام، لأنه يحتاج إلى جمع وترتيب، وتخصيص وتعميم، وهم لا يهتدون إليه.

وقد حكى عن بعض أكابر المحدثين أنه سئل عن امرأة حائض، هل يجوز لها أن تغسل زوجها ؟ فقال لهم: انصرفوا إلى سويعة آخرى، فانصرفوا وعادوا ثانيا وثالثا حتى قال من كان يتردد إلى الفقهاء: أليس أيها الشيخ رويت لنا عن عائشة رضى الله عنها أنها غسلت رأس الرسول ﷺ وهى حائض ؟ فقال: الله أكبر، ثم أفتى به] [١].

الثانى: وأما الرأى الثانى الذى حكاه ابن القيم عن العلماء فى مسألة إباحة الفتوى لمن يحوز كتب الحديث أو يحفظها، فهو: القول بالجواز.

وطبقا لهذا الرأى يجوز لكل من يحفظ شيئا من الحديث، أو يملك بعض الكتب المتخصصة فى الحديث أن يتصدى للفتوى.

ولم أر هذا الرأى عند جماهير العلماء، إذا هم متمسكون بأن مرتبة الفتوى والإفتاء مرتبة لها حرمة، سياجها تلك الأدوات التى يملكها الفقيه، والتى تمكنه من الإحاطة بالأدلة الشرعية، واستنباط الحكم من كل دليل على هيئة معلومة، وكيفية مأذون فيها، وتصور الواقعة الاجتماعية على وجهها، ثم القدرة على إسقاط هذا الحكم على تلك الواقعة، وهو فى ذلك كله تغلفه الحصانة التى يستمدها من العدالة، والانصياع لأحكام الشرع، وتقوى

---

(١) الزركشى – بحر – جـ ٦ ص ٣٠٨ وما بعدها.

الله عز وجل.

ومع ذلك كله فإن ابن القيم يتحمس لهذا الرأى تحمسا عجيبا، لم نر مثله عنــده إلا إذا كان على حال مماثلة لتلك الحال.

وهذه عبارته: [وقالت طائفة: بل له أن يعمل به ويفتى به، بل يتعين عليه كما كــان الصحابة يفعلون إذا بلغهم الحديث عن رسول الله ﷺ وحدث به بعضهم بعضا، بادروا إلى العمل به من غير توقف ولا بحث عن معارض، ولا يقول أحد منهم قط هل عمــل بهــذا فلان وفلان. ولو رأوا من يقول ذلك لأنكروا عليه أشد الإنكار، وكذلك التابعون، وهــذا معلوم بالضرورة لمن له أدنى خبره بحال القوم وسيرتهم وطــول العهــد بالســنة وبعــد الزمان] (١).

ثم يستمر الرجل فى حماسته على هذا النحو محاولا أن يبطل رأى الجمهور وينتصر لما رآه.

ولو أنك نظرت فى كلامه نظرة المتأمل، فقد يعز عليك أن تجد دليلا شرعيا أو عقليا يسند رأيه.

ولنا أن نتساءل عن سبب هذا الانفعال الذى انتقل إليه الشيخ فجأة، أو هذا الذى سيطر عليه بغير مقدمات.

والمتأمل الحصيف فى كلام الرجل، يجد أنه فى جملته يشــبه أن يكــون لونــا مــن الحواريات التى تعبر عن شىء من الولاء لشيخ أو مذهب.

وهذا إجمال أفصله لك، فأقول: إن هذا الانفعال فى الحقيقة ما هو إلا دفاع عن هوية تفيد أن الرجل منتمى إلى مذهب يقول أصحابه أنه قائم على أصول ثلاثة هــى: الكتــاب، والسنة، وأقوال سلف الأمة.

وأصحاب هذا المذهب كما نعلم لا يلتفتون إلى علماء الأمة مــن الخلــف إلا التفاتــه المنقذ المزدرى فى كثير من الأحيان، أو التفاته الممالئ المجامل إذا احتاج الموقــف إلــى ممالأة أو مجاملة.

---

(١) ابن القيم – أعلام – جـ ٤ ص ٢٠٤ .

ونحن لا نريد أن نناقش الاقتصار على هذه الأصول الثلاثة.

كما أننا لا نريد أن نناقش الأدلة الشرعية التى يستنبط منْهَا الأحكام، والمعتمدة عند جمهور الأمة.

ولا نريد أن نناقش هذه الأدوات التى يجب أن تتوفر فى الفقيه يحتل درجة المفتى.

ولا نريد أخيرا أن نشير إلى أن حفظ هذه الأصول وجمعها فى صدر عالم، لا يؤهل للفتوى إلا بضميمة أشياء أخرى هى لازمة.لزوم الغرض أو الواجب على خلاف درجة كل منْهَا.

إننا لا نريد أن نقف عند هذا ولا ذاك، إما لأننا قد أشرنا إلى بعضه فيما سبق، وإما لأن الوقوف عند بعضه سيخرج البحث عن طبيعته المرسومة له.

ولكن فى بعض الأحيان يكون هناك أشياء تجيب الإشارة إليها ولا يجوز إغفالها، لأن الإشارة إليها من باب (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب).

وهذا الذى يجب على الآن أن أشير إليه، هو هذا الخطر المترتب على إطلاق القول بجواز الفتوى لكل من حفظ أو حاز أو سمع ولو حديثًا واحدا، ولا يلزمه مع ذلك أن يبحث عن أحاديث أخرى فى الباب قد تكون معارضة، أو مقيدة، أو ناسخة لما فى يده.

وهذا القول بالجواز على الإطلاق، قد تلقفه مجموعة من الغربيين المدربين على الصياح والإيهام تدريبًا كاملا، فتجد الواحد منهم يتصدى للإفتاء فى أخطر الأمور، سواء أكان متصلا بالأصول، أو كان متصلا بالفروع.

وكثير منهم إن لم يكن جميعهم، لا يستطيعون أن يفرقوا بين اللفظ ينسب إلى الله فيشرح صفة من صفات كمالاته، أو يعبروا عنها، وبين اللفظ فى ظاهره، أنه حديث عن الذات، كاليد والعين والوجه ... إلخ.

وكثير منهم إن لم يكن جميعهم، يقرأون الحديث أو يحفظونه ولا يلتفتون إلى نظائره فى الباب، فتأتى فتواهم وأقل ما يقال فيها أنها ضرب من المجازفة التى تضع صاحبها فى حرج شديد.

على نحو ما ترى أحد زعمائهم يقول: إن صيام يوم السبت على مدار العام حرام

حرمة صيام يوم العيدين، استنادا إلى حديث حفظه، فلما ذكر الناس له الأحاديث الأخـرى فى الباب، لم يجب عنها بشىء مع تمسكه بموقفه.

وفتاوى أخرى كثيرة من هذا القبيل لا نطيل بذكرها.

والذى نهتم به هنا هو الإشارة إلى أن هذا التصريح من ابن القيم، بجواز الإفتاء على أساس من حديث واحد حفظه غر من الغريين، أو حازه فى كتاب، أو سمعه من شيخ على وعى او على غير وعى من أحدهما أو من كليهما، قد ترتب عليه أثر بالغ فـى الأمـة، ترتب عليه ازورار الشباب عن الأجيال السابقة، وازدرائهم لرمـوز هـذه الأمـة عبـر التاريخ، والواحد منهم لا يستطيع أن يضبط اسم عالم ممن يزدريهم فضلا عن أن يعـرف أصوله التى يعتمد عليها.

ومن الأشياء التى ساعدت هذا المذهب على الانتشار فوق ما ذكـره العلمـاء مـن أسباب، هو أننا فى هذا الزمان قد غلبت نسبة من هم فى أوائل مراحل العمر نسبة الشيوخ الذين لهم الحكمة والحنكة.

وعلى أى حال فإننا نقول ما نقول هنا ونحن فى مجال الاجتهاد، ليعلم القارئ معـالم الطريق المستقيم لمن يريد أن يحتل مكان الفتوى، أو ينال شرف الإفتاء.

المُفْتى

تكلمنا فيما سبق عن الإفتاء وما يتعلق به من موضوعات رأينا أن نبرزها لما لها من أهمية خاصة، ولما تتطلبه من بذل الجهد فى كل موضوع منها لتأتى الفتوى معبرة (ولــو بالظن الغالب) عن مقصد الشرع، وليأتى الحكم فى المسألة موافقا للدليل الشــرعى الــذى يؤخذ منه موافقة تبعث على الاطمئنان إليه عند الأخذ به، وتطبيقه فـــى الحيـــاة العمليـــة جميعا.

وهناك موضوعات تتعلق بالفتوى قد انصرفنا عنها إما لظهورها، وإما لأنها هامشية ليس لها صلة قوية بالاجتهاد.

ونحن فى كل ما ذكرناه قد توخينا الاختصار غير المخل، ونحن حريصون فى كــل ذلك على عرض البحث وطبيعته لا ينفلتان من بين أيدينا.

أما الآن فإنا منصرفون إلى الحديث عن المفتى وما يتطلبه الحديث عنه من تعريفات وتشقيقات، لنستكمل صورة المفتى والإفتاء جميعا ونضعهما أمام القارئ ليهتدى من يهتدى عن بينة وقناعة.

تَعْرِيف الْمُفْتى

أمَّا تَعْرِيف الْمُفْتى

وأما فهم مدلول هذه الكلمة التى تشعر بمكانته ووظيفته، وخطر هذه المكانـــة وتلــك الوظيفة، فإننا نقول بادئ ذى بدء: إن كلمة المفتى حين أطلقت من قديم العصـــور وإلـــى الآن، إنما أطلقت ليفهم منها هذا الفقيه المتخصص، المدرك الواعى، العدل الأمـــين علـــى دينه حين يعلن عن الأحكام أو أحدها إعلانا مسئولا.

وما كان العلماء ولا العامة يفهمون من المفتى إلا هذه المعانى التى يحوزها الرجــل الواحد فيستحق بها هذا اللقب، ويحوزها نظائره وأشباهه فيشاركونه هــذا اللقــب بســـبب مشاركتهم إياه فى هذه الصفات.

ومن أجل هذا المعنى الواضح أو المفهوم الذى لا يخفى، رأينا بعض العلماء يطـــابق بين المفتى والفقيه باعتبار أنهما لفظان يختلفان فى النطق ويتحدان فى الدلالة.

ونحن وإن كنا لا نرى أن نوافقهم فى دعوى المطابقة تلك، إلا أننا نوافقهم فيما يرمون إليه من أن المفتى لا يطلق إلا على الفقيه مع زيادة فى الدلالة يتطلبها موقع الإفتاء يجب أن تتوفر فيمن أراد أن ينصب نفسه مفتيا.

وهذه زيادة على كل حال ستتضح لنا من خلال الفقرات التالية:

ومن الذين طابقوا بين المفتى والفقيه هذا العالم بمذهب الشافعى وغيره وهو: بدر الدين بن بهادر بن عبد الله الشافعى المذهب الزركشى المشهور قال: [المفتى هو الفقيه].

ثم بين أن المفتى اسم فاعل من الفعل: أفتى على أساس أن [من قامت به صفة جاز أن يشتق لها منْهَا اسم فاعل] (١).

غير أن هذه المفاهيم لكلمة (المفتى) ستعد فجة عند العلماء ما لم تضبط فتيا على مصطلح الفقهاء.

وهذا الضبط هو الذى يسمونه بالتعريف الاصطلاحى.

ولا بأس أن نورد هنا التعريف الاصطلاحى للمفتى وهو كما قال الصيرفى: هذا الاسم موضوع لمن قام للناس بأمر دينهم، وعلم جمل عموم القرآن وخصوصه، وناسخه ومنسوخه، وكذلك فى السنن والاستنباط].

ثم ذكر على سبيل التنبيه أن لقب المفتى لم يوضع [لمن علم مسألة وأدرك حقيقتها].

ثم أكد الصيرفى أن بلوغ هذه المرتبة من الفقهاء والعلماء صح وتأهل إلى أن يسميه العلماء بهذا الاسم ومن استحقه أفتى فيما استفتى.

وهذا التعريف الذى ذكره الصيرفى واضح بنفسه كما ترى، غير أن تركيزه على العلم، والخبرة، والملكة، والدربة، أما العدالة وحرصه على آداب دينه، فيبدو أنه اكتفى فيه بالتضمين والإشارة بالفحوى، حيث إنه من المفهوم لدى أصحاب الطبائع المستقيمة أنه لا يقوم للمؤمنين برعاية أمر دينهم والحكم على مسائلهم وما يعرض لهم، لا يكون إلا من أطولهم قامة، وأسبقهم قدما على طريق التدين والعدالة.

---

(١) البحر – جـ ٦ – ص ٣٠٥.

وهذا الأمر الذى ضمنه الصيرفى كلامه تضمينا قد نص عليه غيره نصا.

قال ابن السمعانى: [المفتى من استكمل فيه ثلاث شرائط: الاجتهاد، والعدالة، والكف عن الرخص والتساهل.

وللتساهل حالتان:

إحْدَاهُمَا: أن يتساهل فى طلب الأدلة وطرق الأحكام ويأخذ بمبادئ النظر وأوائل الفكر، فهذا مقصر فى حق الاجتهاد، ولا يحل له أن يفتى، ولا يجوز أن يستفتى.

وثَانِيهِمَا: أن يتساهل فى طلب الرخص وتأول الشبه، فهذا متجوز فى دينه، وهو آثم[1] من الأول.

فأما إذا علم المفتى جنسا من العلم بدلائله وأصوله وقصر فيما سواه، كعلم الفرائض وعلم المناسك، لم يجز له أن يفتى فى غيره.

وهل يجوز له أن يفتى فيه ؟.

قيل: نعم؛ لإحاطته بأصوله ودلائله.

ومنعه الأكثرون؛ لأن لتناسب الأحكام وتجانس الأدلة امتزاج لا يتحقق إحكام بعضها إلا بعد الإشراف على جميعها] [2].

وأنت تستطيع أن تنظر إلى هذا السبب الرائع الذى وقع فى مجال نظر ابن السمعانى، وعلل به منع الرجل يعرف مسألة واحدة بحكمها فيفتى فيها.

أنت تستطيع أن تنظر إلى هذا السبب الرائع وهو يدور حول أن الظاهرة الاجتماعية أو المسألة الاجتماعية إن شاءت لك قريحتك أن تسميها بذلك هى فى الحقيقة تختلف بطبيعتها عن المسائل الطبيعية.

فالمسألة الطبيعية يصلح أن تعلل بسبب واحد، ويمكن للرائى أن يدركها من زاوية واحدة.

---

(١) من باب أفعل التفضيل، والمقصود: أشد إثما منه.

(٢) راجع البحر - جـ ٦ ص ٣٠٥.

أما المسألة الإجتماعية فهى خلاف ذلك، حيث إنها بالغة التعقيد والتداخل.

وهذا أمر يلزم الفقيه المفتى أن يكون على بصــر تــام بطبيعــة تــداخل المســائل الاجتماعية بعضها فى بعض.

كما أنه يلزم المفتى من ناحية أخرى أن يكون على بصر بالأحكام الخاصة بالمســائل ذات الصلة بمسألته المعروضة عليه، والتى يمكن أن تتداخل معها فى لون من التداخل أو التعانق، أو التبادل والتسائل.

وهذه الضرورة التى تلزم المفتى تجعله على رأس أمره وهو يدلى بفتواه مسيطر بها على جميع الظروف، الأمر الذى يجعلنا نجزم غاية الجزم أن المفتى حين يتفلت من هــذه الضرورة التى ألجأه منصبه إليها، يكون إلى الخطأ فى فتواه أقرب منه إلى الصواب.

والعلماء هنا يشيرون إلى مسألة كاشفة وموضحة لما قلناه، وهى مسألة المواريث إذا عرضت على المفتى وكان لا يحسن فى الفقه غيرها.

ومسائل المواريث كما نعلم لها طبيعة خاصة لتعاملها مع الأرقام والأنصباء، أو على الجملة: إنها لها طبيعة خاصة تربطها بالأرقام والكموم، فهى أشبه مــا تكــون بمســائل الرياضة، وقضايا الهندسة.

وهذا الشبه يقربها من مسائل الطبيعيات التى لا تتداخل ولا تتعانق، ويمكــن تعليلهــا بعامل واحد، أو الحكم عليها بحكم مستقل منقطع الصلة عن غيره من الأحكام.

ولما كانت مسائل المواريث على هذا النحو أجاز العلماء لمن يدركها وحدها ويــدرك الأحكام فيها أن يفتى بلا حرج يقع فيه، وبلا خوف يشمله.

ولئن كان بعض العلماء قد توقف فى منحه هذا الحق فى هذه المسائل فــإن الــرأى الراجح مع منحه هذا الحق وتحويله سلطة الإفتاء فى هذا المجال.

وابن الصباغ من العلماء الذين يملكون شدة البصر والبصيرة فى مثل هذه الأمــور، ولذا فقد تخفف، فيجوز للمفتى الإفتاء فى الفرائض وهو لا يحسن فى الفقــه غيرهــا [لأن الفرائض لا تبنى على غيرها، بخلاف ما عداها من الأحكام، فإنها يرتبط بعضها ببعض].

قال الزركشى تعليقا على ما ذكره ابن الصباغ: [وهو حسن].

ثم عممه فى المفتى و القاضى جميعا [١].

ولعله قد اتضح لك الآن تعريف المفتى وخطر موقعه فى الأمة، ومدى تشدد العلمـــاء فى تحرير المعانى والصفات التى ينبغى أن تتحقق فيمن يبين للأمة أحكام دينها، وهم إنما تشددوا فى ذلك لأن المفتى فى الحقيقة موقع عن رب العالمين وهو خطر ما بعده خطر.

نسأل الله العصمة من الزلل، والحفظ من الهوى، والوقاية من الوقوع فى الخطأ.

شُرُوطُ المُفْتِى

ولما كان الإفتاء صفة تقوم بآحاد الناس صح أن يشتق منها اسم فاعـل ليـدل علـى الحدث وهو: الإفتاء، وعلى من أحدثه وهو: الفقيه.

واسم الفاعل المراد اشتقاقه هنا هو: المفتى.

ولكن هذا الربط بين الحدث ومن أحدثه، بحيث يكون الحدث أثر لصفة مؤسسة علـى ملكة وخبرة وعلم.

هذا الربط على هذا النحو لا بد له من شروط وأدوات استحقاق.

وهذه الشروط وتلك الأدوات قد تصدى لهما العلماء بذكرهما وتوضيحهما وعلاقتهما بالربط بين الصفة وموصوفها.

ومن العلماء من أجمل هذه الشروط وتلك الأدوات إجمالا.

ومن العلماء من فصل فى هذه الشروط وتلك الأدوات تفصيلا.

وأنا سوف أسير فى طريق وسط بين هذا الإجمال وذاك التفصيل.

لا يحملك على الملل، بحيث تتفلت منى فى وسط الطريق، ولا يرمى بك فى بحر من الغموض بحيث تبدو المسائل أمامك وهى عاجزة عن أن تبين عن نفسها.

مَا قَالَهُ ابْنُ السَّمْعَانِى

ودعنى أبدؤك بما قاله ابن السمعانى فى شروط المفتى، ثم أُثَنِّى بغيره لتكتمل أمامنـا

---

(١) راجع البحر – جـ ٦ ص ٣٠٥.

قائمة من الشروط نرضى عنها، ثم نحاول أن نشرحها بشيء من التفصيل بعد ذلك كل شرط على حدة.

وما ذكره ابن السمعاني إنما يحصر شروط المفتي في ثلاثة شروط:

أولها: أنه يشترط في المفتي أن يكون قد حاز مرتبة الاجتهاد.

وثانيها: أن يكون المفتي قد وصل إلى درجة العدالة.

وثالثها: أن لا يكون المفتي من أولئك النفر الذين يميلون في فتواهم إلى الأخذ بالرخص على تفصيل في ذلك نذكره في حينه.

ولعله يظهر لك من هذه الشروط التي ذكرها ابن السمعاني: أثر الصناعة، وآثار الدربة، وقوة الملكة العلمية عند الرجل، وهي مؤهلات ولا شك قد جعلته قديرا على أن يضع الكثير من المعاني ضمن أطر ضيقة من الألفاظ، فهو لذلك قد حاز عند بعض العلماء اللغة مرتبة البليغ في أدائه اللغوي على قاعدة من يقولون: (البلاغة: الإيجاز)(١).

مَا قَالَهُ الإمَامُ أحْمَدُ

أما الإمام أحمد بن حنبل فقد ذكر للمفتي أدوات وشروطا حصرها في خمسة أشياء:

وقد نقلها عنه ابن القيم في أكثر من مكان من كتاباته.

قال في أحد كتبه نقلا عن ابن بطة من كتابه في الخلع: [قال الإمام أحمد: لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال:

أولها: أن تكون له نية فإن لم يكن له نية لم يكن عليه نور ولا على كلامه نور.

والثانية: أن يكون له علم وحلم ووقار وسكينة.

والثالثة: أن يكون قويا على ما هو فيه وعلى معرفته.

الرابعة: الكفاية وإلا مضغه الناس.

الخامسة: معرفة الناس.

---

(١) راجع البحر - جـ ٦ ص ٣٠٥.

وهذا مما يدل على جلالة أحمد ومحله من العلم والمعرفة؛ فإن هذه الخمسة هى دعائم الفتوى وأى شىء نقص منها ظهر الخلل فى المفتى بحسبه] (١).

مَا قَالَهُ أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ الْبَغْدَادِيُّ

أما البغدادى فقد ذكر للمفتى شروطا قد تبدو فى ظاهرها أن فيها شيئا من الزيادة، أو قدرا من الإضافة يضاف إلى ما ذكر قبل.

قال: [أول أوصاف المفتى الذى يلزم قبول فتواه أن يكون بالغا؛ لأن الصبى لا حكم لقوله، ثم يكون عاقلا؛ لأن القلم مرفوع عن المجنون لعدم عقله، ثم يكون عدلا ثقة؛ لأن علماء المسلمين لم يختلفوا فى أن الفاسق غير مقبول الفتوى فى أحكام الدين، وإن كان بصيرا بها، وسواء كان حرا أو عبدا لأن الحرية ليست شرطا فى صحة الفتوى، ثم يكون عالما بالأحكام الشرعية، وعلمه بها يشتمل على معرفته بأصولها وارتباط بفروعها] (٢).

وما ذكره البغدادى لم يبلغ ما بلغه ابن السمعانى، حيث ذكر ابن السمعانى فى المفتى لزوم أن يكون قد حاز مرتبة الاجتهاد، وهذا الشرط قد تضمن أن يكون المجتهد قد جاوز مرحلة البلوغ، وأن يكون قد توفر له من العقل قدر يناسب هذه المرتبة التى شغلها.

وهذا الشرط نفسه الذى ذكره ابن السمعانى قد شمل ما ذكره البغدادى من وجوب أن يكون الفقيه عالما، وهو ما نص عليه فى شرطه الرابع.

ويبقى أن يكون الرجلان قد اتفقا فى العبارة ومدلولها على أن المفتى لا بد أن يكون عدلا.

قلت إن البغدادى قد قصر فيما ذكره من شروط عما ذكره ابن السمعانى، وأن ابن السمعانى قد ذكر فوق ذلك من شروط المفتى أن لا يكون متتبعا للرخص على وجه يخل بمقاصد الشريعة.

---

(١) ابن القيم – أعلام – جـ ٤ ص ١٧٣.

(٢) الفقيه والمتفقه للحافظ المؤرخ أبى بكر أحمد بن على بن ثابت الخطيب البغدادى (٣٩٢ – ٤٦٣هـ) تصحيح وتعليق الشيخ إسماعيل الأنصارى – مكتبة أنس بن مالك . ط – ١٤٠٠ هـ المجلد الثانى ص ١٥٦.

وما ذكرناه من هذه الأمثلة المختارة من بستان العارفين، ورياض العالمين كافيـــة – من وجهة نظرى – لتكون أرضا مهادا خصبة، فيها من الثمار ما يكفينا لجنـــى الشـــروط التى ينبغى – من وجهة نظرنا – أن تحقق فى المفتى.

وقبل أن نجمل هذه الشروط نحب أن ننبه إلى أمر هام وهو: أن العلماء ربما يختلفون حول بعض الصفات لم نشأ أن نذكرها هنا لظهور الأمر فيها.

وَمِنْهَا على سبيل المثال: (الذكورة).

وأنا لم أجد من العلماء الذين اشترطوا الذكورة فى المفتى من كان له أدلة كافية تساند رأيه.

ويبقى أن الجمهور لا يشترطون الذكورة للفتوى.

ورأى الجمهور له وجاهته، خاصة إذا علمنا أن الفتوى ليست نـــوع ولايـــة، بحيـــث نشترط لها الذكورة، كالقضاء مثلا الذى اشترط فيه أن يكون القاضى رجلا.

وهو أمر يفصله العلماء فى أنواع الولايات الأربعة على نحو يناسب طرح الموضوع هناك.

وهم يكادون يجمعون فى ولاية النبوة، وولاية رياسة الدولة، وولاية القضـــاء علـــى **شرط الرجولة فيها جميعا.**

أما فى ولاية الشهادة فإنهم قد فصلوا القول فيها تفصيلا، بحيث اشترطوا فى مجـــال الشهادات على الذوات الرجولة، واشترطوا فيما يختص بالنساء الأنوثة، وفيما عـــدا ذلـــك من سائر القضايا المدنية التى تتعلق بالأموال، أو بالاجتماعيات فيما عدا الذوات، أن يشهد فيها رجل وامرأتان، وهى إجازة تعنى جواز تمحيص الرجولة فيهـــا، ولا يجـــوز فيهـــا تمحيص الأنوثة.

ومن الأشياء التى كانت محل نظر العلماء، أن يكون المفتى عبدا، أو أصم، أو أبكـــم أو أعمى.

ويبدو أن العلماء لم يشترطوا فى المفتى أضداد هذه الحالات وأمثالها، وإنما الإجماع على جواز فتوى العبد والأصم والأبكم والأعمى بلا خلاف.

ولا نريد أن نستطرد فوق ذلك.

وإنما الذى نريده الآن أن نفرغ إلى الحديث عن الشروط التى رأيناها ضرورية فـــى المفتى، لنقول فى كل شرط مِنْهَا كلمة موجزة تجليه وتوضحه.

مَا نَرَاهُ مِنَ الشُّرُوطِ الَّتِى يَجِبُ تَوَفُّرُهَا فِى الْمُفْتِى

وهذه الشروط التى نراها سنحاول أن نسردها الآن سردا مع قليل من الإيضاح.

١ – أن يكون المفتى من أهل الاجتهاد على معنى أنه يجب أن تتحقق فيـــه شـــزوط المجتهد كما ذكرناها أوائل هذا البحث.

٢ – العدالة: ويقصد من وراء هذا الشرط أن يكون الإنسان على قدر كاف من التدين والخلق تجعل الناس يثقون فى فتواه ويطمئنون إلى قوله.

ويحيط بهذا الشرط قدر كاف من المعقولية، بحيث نراه قوى السيطرة قـــادرا علـــى إثبات وجوده أمام هذا الركام الذى نراه الآن من الوقائع التى إن دلت على شىء إنما تـــدل على عدم مبالات العامة والخاصة بهذا الشرط.

أولا: أن المفتى فى الحقيقة موقِّع عن رب العالمين، وهى مسألة قد تحـــدث العلمـــاء عنها بشىء من الهيبة غير يسير، وذكروا من أحوال العلماء ما يجعلنا نتردد حين نمارس الإفتاء بغير علم خشيةً من الله وهيبة من موقف القيامة.

وثانيا: أن المفتى فى حقيقة الأمر فى محل القدوة النسبية على الأقل، وهو إن ضل أو زل يضل بضلاله الكثيرون، ويزل بزلته ما لا نحصيه عددا على حسب موقعه.

وثالثا: أن المفتى فى حقيقة الأمر معلم، وقضية التعليم والتعلم تدور على محور ثابت هو الهيبة، وغذاء الهيبة ولا شك العدالة.

من هنا يتبين خطر مراعاة هذا الشرط بالإقبال عليه وعدم الازورار عنه الأمر الذى جعل العلماء جميعا ينصون عليه، ولم يغفله واحد منهم.

٣ – العلم المحيط بأحكام الشرع وأدلته على نحو ما ذكرناه قبل، وعلـــى نحـــو مـــا سنذكره إن شاء الله بعض أطروحات هذا البحث.

٤ – ويشترط فى المفتى أن يكون من أولئك النفر الـــذين يتتبعـــون الـــرخص فـــى

المذاهب.

ونحن قد ذكرنا من قبل أن تتبع الرخص في المذاهب أقل ما يقال فيه: أنه سعي إلى خلع ربقة الإسلام من الأعناق، وفتح الكثير من الثغرات ليتفلت منها الالتزام بأحكام الشريعة.

وسنزيدك الآن شيئا من البيان من خلال عبارة ننقلها عن ابن السمعاني في هذا المجال.

قال: [وللتساهل حالتان:

إحداهما: أن يتساهل في طلب الأدلة وطرق الأحكام، ويأخذ بمبادئ النظر وأوائل الفكر، فهذا مقصر في حق الاجتهاد ولا يحل له أن يفتي ولا يجوز أن يستفتى.

والثانية: أن يتساهل في طلب الرخص وتأول الشبه، فهذا متجوز في دينه، وهو آثم من الأول.

فأما إذا علم المفتي جنسا من العلم بدلائله وأصوله وقصر فيما سواه كعلم الفرائض وعلم المناسك، لم يجز أن يفتي في غيره.

وهل يجوز له أن يفتي فيه ؟

قيل: نعم؛ لإحاطته بأصوله ودلائله.

ومنعه الأكثرون؛ لأن لتناسب الأحكام وتجانس الأدلة امتزاجًا لا يتحقق إحكام بعضها إلا بعد الإشراف على جميعها] [(١)].

٥ – اشترط بعض العلماء كالإمام أحمد النية للمفتي حين يريد أن يتعامل مع واقعة معينة ليعطي فيها حكم الشرع.

وهذا الشرط من وجهة نظري مقبول من الناحية العقلية والفكرية، ذلك أننا إذا نظرنا إلى الفتوى ومنصب الإفتاء لوجدناه داخل في واجبات الكفاية.

وواجبات الكفاية هي تكليفات الشرع للجماعة بحيث يتحمل الكل المجموعي المنتزع

---

(١) هذا النص سبق ذكره قريبا.

من هذه الأفراد، أو تتحمل الجماعة كلها التى هى مجموع الأفراد مسؤلية هذه الأحكام، فإن انتدب لأداها بعض أفراد هذه الجماعة، سقط الحرج عن الجماعة كلها، وإن أحجمت الجماعة كلها بجميع أفرادها عن مباشرة هذا المطلب الشرعى أثم الجميع.

وإذا كان منصب الإفتاء ومباشرة الفتوى أمرين تكليفيين على هذا النحو، فإنهما يستندان عند الأداء والمباشرة إلى نية تحمل العبد على أن يعلن انصياعه لله عز وجل وتكليفاته، وعلى أن يعتقد أنه لا يباشر هذا العمل من أجل منصب اجتماعى، أو تميز بين الأتراب، أو شهرة بين الناس.

هذا ما أفهمه من اشتراط النية هنا.

ومع ذلك فإن الإمام أحمد حين اشترط هذا الشرط قد خرجه تخريجًا إيمانيا بحتًا من غير أن يربط بينه وبين الأمر التكليفى على نحو ما ذكرت لك.

وهذه عبارته كما أوردها عنه الرواة:

قال: [لا ينبغى للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال:

أولها: أن تكون له نية، فإن لم يكن له نية لم يكن عليه نور ولا على كلامه نور].

٦ – أن يكون المفتى قادرا على كفاية نفسه قائما على أسباب معايش أهله ومن تلزمه نفقتهم.

وقد يظن بعض الظانين أن من اشترط من العلماء هذا الشرط، إنما يذكره من باب الورع الذى يحمل على الفضيلة، ولا يحمل على الواجب الذى يأثم الإنسان بمخالفته حين يتحاكم إلى الشريعة.

هذا قد يظنه بعض الظانين، وهو يلقى بنا بين يدى مسألتين لا بد من طرحهما ومناقشتهما.

الأولى: لو أننا افترضنا جدلا، أو أقررنا واقعا، نقول من خلال الفرض أو من خلال الواقع، أن اشتراط الكفاية للمفتى إنما هو من قبيل الفضيلة الأخلاقية، والورع الذى ترتفع القيم بالتزامه، فهل يمكن مع هذا التصور أن يحول هذا الواجب الأخلاقى الذى يرتفع بالقيم إلى واجب تكليفى مخالفه يأثم ؟.

والجواب على هذا التساؤل أن الشريعة والمشرع من حقهما تحويل الواجب الأخلاقى الذى تحمل عليه النخوة إلى واجب تكليفى يثاب فاعله ويعاقب تاركه، وذلك حين تقتضـــى المصلحة ذلك.

والمصلحة هنا التى تعود على الأمة ظاهرة الوضوح فى ترفع المفتـــى عـــن قبـــول الأجر على فتواه، أو قبول الهدية التى تخالف الأجر فى ظاهرها، وتتفق معه فـــى غايتـــه ومنتهاها وضوحا لا خفاء فيه، ويرجع هذا الظهور إلى ما كثر منـــا تكـــراره، وهـــو أن المفتى معلم وأصل شجرة التعليم الهيبة، وماؤها الذى يحلل لها عناصرها التـــى تمتصـــها هو قبض اليد وكفها عما فى أيدى الناس.

وأما أن الشريعة، وأما أن الشارع لهما أن يتحولا بالواجب الأخلاقـــى إلـــى واجـــب تكليفى، ففى الشريعة أمثلة لذلك ظاهرة لا تخفى على أحد.

والثانية: هى مسألة (حكم أخذ المفتى الأجر أو الهدية على فتواه).

وهذه مسألة قد نظر إليها العلماء بغاية الجدية وبالغ الاهتمام وهى موضـــوع الفقـــرة التالية.

الأُجْرَةُ وَالرِّزْقُ وَالْهَدِيَّةُ

لقد نظر العلماء إلى هذه المسألة نظرة دقيقة مما حملنا على أن نفردها هنـــا بحـــديث خاص بها.

وقد يقول قائل ما بال العلماء يختلفون فى العوض أو المقابل يأخـــذه المفتـــى علـــى عمله، أو ليس عمله هذا من المنافع التى تستوجب الأجرة إن طلبها باذلهـــا ويهـــدى فـــى مقابلها، وتفرض الأمة لمن يقومون بها أرزاقهم ؟!

وهذا الكلام فى ظاهره طيب مقبول لولا هذا الفرق الذى يفرق بين المفتى وبين باذلى المنافع.

وما يتميز به المفتى هنا أنه قائم بالبلاغ عن الله ورسوله، وهى وظيفة تعبدية بحته لا يؤخذ عليها أجر.

ويوضح ما ذكرناه أننا قد اشترطنا فى المفتى أن تكون له نية، والنية لا تكون إلا فى

العبادات، والعبادات لا يؤخذ عليها أجر من الناس.

كما يوضح المقام أن نقول: لو أن إنسانا قد ذهب إلى آخر وقال له: علمنى الصلاة، أو علمنى الشهادتين أو غير ذلك من أمور الإسلام، فهل يجوز للمسئول أن يمنع حتى يأخذ الأجر ؟.

الجواب: بالقطع لا.

وبالإضافة إلى أن المفتى مبلغ عن الله ورسوله مظنة الورع والتقوى والبذل ابتغاء وجه الله.

وهذه الأمور ونحوها قد أخرجت الفتوى من عموم المنفعة المتعارف عليها الناس.

وبعد هذا البيان يحسن بنا أن نتصدى إلى هذه المسائل الثلاث التى هى: أخذ الأجرة، أو الهدية، أو الرزق مقابل الفتوى.

والجواب عن هذه المسائل الثلاثة ليس بالقطع جوابًا واحدا، إذ لكل مسألة من هذه المسائل جوابها الذى يلائمها.

أ – أما أخذ الأجرة من أعيان الناس وآحادهم مقابل الفتوى، فهو حرام قطعا لما نوهنا إليه من أن المفتى مبلغ عن الله ورسوله، والبلاغ عن الله ورسوله عبادة، والعابد مأجور من ربه، ومن أن المفتى مظنة البذل والعطاء ابتغاء وجه الله.

وأزيدك هنا بيانا فأقول: إن الإفتاء نوع تعليم وهو تعليم دين، والمعلم الدينى لا بد أن يكون متربعا قمة الاحترام والوقار فى زمانه، ولو قد أخذ الأجرة على ما يقوم به لتساوى مع دافع الأجرة له فى المكانة؛ فلئن كان المفتى عالما، فإن باذل الأجرة معطى، واليد العليا فى العطاء خير من اليد السفلى.

ومن أجل الاحتفاظ بهذه المكانة، أمر الله الأنبياء أن يمتنوا على أممهم، بأنهم يقومون بإنقاذهم من الظلمات إلى النور دون أن يأخذوا منهم أجرا، على نحو ما هو ظاهر فى كثير من آيات القرآن الكريم على اختلاف الرسل وتنوع الناس والزمان.

والذى يظهر لى ولغيرى أن تحريم الأجرة فى مجال الفتوى أمر لا يحتاج أن نقف عنده.

لكن أريد أن أهمس فى أذن بعض الناس مذكرا إياهم: أن التحايل على تحويل الحرام إلى حلال أمر ممقوت على ما أشرنا إليه ونحن نتحدث عن الحيل.

أقول هذا بمناسبة أن بعض الناس قد قام بإبرام عقد مع شركات الهاتف النقال، أو غير النقال، بمقتضاه تخصص أرقام معينة لخطوط خاصة يتصل عليها من يريد الفتوى، ثم يجيبه المفتى المتعاقد مع الهيئة، وفى الميعاد المحدد يدفع المستفتى المال فى مقابلة الوقت الذى استهلكه فى الحصول على فتواه على أن تقوم الشركة بعد ذلك بدفع نسب معينة للمفتى.

وهذه حيلة معروفة قد اتخذت سببًا مشروعا إلى غرض محرم، وهى حرام قطعا؛ لشبهها الواضح بحاضرة البحر الأبيض فى فلسطين وما قام أهلها به من حيازة السمك يوم السبت، وتملك رقبته يوم الأحد.

فليتعظ من أراد.

ب – أما الهدية التى يتبادلها الناس فيما بينهم، فهى فى الأصل ليست حراما على المفتى ولا على غيره طالما كانت هدية غير مشروطة.

أما إذا كانت الهدية مشروطة بالفتوى فهى حرام كالأجرة سواء بسواء.

ونحب أن نلفت هنا إلى أن النبى ﷺ كان يقبل الهدية المطلقة، ولكنه كان يكافئ ويثيب عليها [(١)].

ولنا فى رسول الله أسوة حسنة.

يبقى أن نقول كلمة فى المفتى تجرى عليه الأرزاق من الدولة، وهى مسألة تختلف عن المسألتين السابقتين، ولذا وقع الخلاف بين الأئمة فيها.

أما الشافعية والحنابلة فقد ذهبوا إلى أن المفتى إن تفرغ لهذا العمل يجوز الإنفاق عليه من بيت المال.

---

(١) إن النبى ﷺ كان يقبل الهدية ويثيب عليها – البخارى من حديث عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها.

ولذلك عندهم شرطان:

أحدهما: أن لا يكون عنده ما يكفيه.

وثانيهما: أن لا يتعين للفتوى كأن لم يكن فى البلد غيره، فإن كان له كفاية، أو تعين عليه الإفتاء بأن لم يكن بالبلد عالم يقوم مقامه لم يجز [(١)].

وفى بعض مجتهدى المذهب الحنبلى، أنه إذا لم يكن محتاجا، فإنه يمكن أن يباح له أخذ الرزق قياسا على عاملى الزكاة بوصفها وظيفة عامة، وإن كانت تعطى انطباعا بأنها وظيفة دينية.

وهناك الرأى المقابل الذى يمنع المفتى من أخذ الرزق طالما عنده ما يكفيه قياسا على كافل اليتيم، أخذ من قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ﴾ (النساء: ٦) ولم يفت علماء المسلمين أن يلفتوا النظر إلى أن المفتى إن كان له راتب أصلا من بيت المال لشغل وظيفة أخرى، فإنه لا يجوز له أن يتقاضى أجرا آخر مقابل الفتوى من بيت المال [(٢)].

وهكذا يتبين لنا مدى حرص العلماء على المفتى وعلى منصب الإفتاء، فأحاطوهما بالهيبة، وقطعوا عنهما السبيل المؤدية إلى الأسباب التى تنزل بهيبتهما، ومنها:

تعاطى المفتى الأجر مقابل فتواه.

ومن العبارات الرشيقة والمعبرة فى نفس الوقت، ما نقل عن الإمام أحمد رضى الله عنه قال وهو يذكر شروط المفتى ومنها: (الكفاية وإلا مضغه الناس).

قال ابن القيم يشرح هذه العبارة: [(وأما قوله) الرابعة الكفاية وإلا مضغه الناس فإنه إذا لم يكن له كفاية احتاج إلى الناس وإلا الأخذ مما فى أيديهم فلا يأكل منه شيئا إلا أكلوا من لحمه وعرضه أضعافه، وقد كان لسفيان الثورى شىء من مال، وكان لا يتروى فى بذله، ويقول: لولا ذلك لتمندل بنا هؤلاء، فالعالم إذا منح غناء فقد أعين على تنفيذ عمله، وإذا احتاج إلى الناس فقد مات عمله وهو ينظر] [(٣)].

---

(١) انظر المجموع للنووى ٤٦/١ ، وشرح المنتهى ٤٦٢/٣.

(٢) راجع ابن القيم – أعلام – جـ ٤ ص ٢٠١ وما بعدها.

(٣) السابق جـ ٤ ص ١٧٨.

٧ – ومن شروط المفتى التى نراها ونرى ضرورة تحقيقها فيه أن يكون على بصيرة كاملة بعوائد الناس الاجتماعية وطبائع أفرادهم كل فرد على حدة قدر الطاقة فلا يجوز أن يكون المفتى كثير الغفلة، ضعيف الملاحظة، غرا قليل الاستيعاب والفطنة.

وعلى الجملة فإن معرفة الناس، طباعهم وعوائدهم أصل عظيم يحتاج إليـه المفتـى والقاضى فإن لم يكن خبيرا بعوائد الناس بالإضافة إلى فقهه فى الأمر والنهى، قادرا على التطبيق، وشرع فى تطبيق الأمر والنهى على آحاد الناس أو جماعتهم على غيـر بصـر وعلى غير وعى [كان ما يفسد أكثر مما يصلح، فإنه إذا لم يكن فقيها فـى الأمـر ولـه معرفة بالناس، تصور له بصورة المظلوم وعكسه، والمحق بصورة المبطـل وعكسـه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال، وتصور له الزنديق فى صورة الصديق، والكـاذب فى صورة الصادق، ولبس كل مبطل ثوب زور تحتها الإثم والكذب والفجور، وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم وعرفياتهم، لا يميز هذا من هذا، بل ينبغى له أن يكون فقيهـا فى معرفة مكر الناس وخداعهم واحتيالهم وعوائدهم وأعرافهم فإن الفتوى تتغيـر بتغيـر الزمان والمكان والعوائد والأحوال وذلك كله من دين الله] [1].

٨ – ويشترط فى المفتى أن يكون له حلم ووقار وسكينة، بالإضافة إلى ما له من علم ومعرفة.

والحلم والوقار والسكينة هى زينة المفتى التى يتزين بها، وهى اللباس الوريش الـذى لا غنى له عنه.

وفقهاء الأمة دائما يقولون: إن المفتى لا بد أن يجمع هذه الصـفات الأخلاقيـة إلـى إمكاناته العلمية، لا لأنها زينته فحسب، ولكن هى أمور تعد كلها من مستلزمات وظيفته.

أما أن يكون العلم من مستلزمات وظيفته فهذا قد ظهر مما ذكرناه قبل.

وأما أن يكون الحلم والوقار والسكينة لوازم تلك الوظيفة، فيتضح مما نقوله دائما من أن السؤال صفة تقوم بصاحبها فتشعره بأنه صاحب حاجة، سواء كانت هذه الحاجة مادية، أو كانت معنوية، أو كانت فكرية على أى مستوى كانت من مستويات الفكر.

---

(١) السابق جـ ٤ ص ١٧٨.

والفقيه المفتى هو المسئول الذى يرجع إليه السائل بهذا الشعور الذى صورته لك.

وهذا الشعور عند السائل يلجئه إلى أحد أمرين غالبا: إما الانكسار، وإما مظاهر العدوانية.

وعلى المفتى فى جميع الأحوال أن تكون شخصيته متوازنة، لا يغريه انكسار السائل بالتعالى عليه، ولا يستنفره غضبه وعدوانيته فينفر منه، وإنما هو فى جميع الحالات مستوعب لسائله، باسط له رداء الحلم، ويدثره بغطاء السكينة، ويحيطه بساتر الوقار.

وهكذا يتبين أن الفقيه المفتى يحتاج ضرورة إلى أن يجمع فى شخصيته بين العلم من جهة، والحلم والوقار والسكينة من جهة أخرى.

والمفتون بالنسبة لاجتماع هذين الأمرين فيهم أو عدمه على أربعة أقسام:

تستطيع إن تأملت المجتمع والناس أن تنظر فى هذه الأنواع كلها، فتسر لاجتماعها فى المفتى، ويفوتك السرور بقدر ما يفوت المفتى منه.

أ – فأنت تستطيع أن تجد بكثرة من يدعون الفتوى وهم قد فقدوا الأمرين جميعا: العلم والحلم والوقار والسكينة.

وهؤلاء الذين تصدوا إلى الفتوى وقد جردوا من أدواتها، هم الذين قد ضلوا وأضلوا.

ب – وأنت تستطيع أن تجد فى المجتمع علماء توفر لهم شىء من العلم، ولكنهم فقدوا الحلم والسكينة والوقار، يظهر ذلك من سلوكهم وتصرفاتهم.

وهذا الصنف من رجال الفتوى وإن كانوا يمتلكون العلم، فهم لا يملكون أدوات الإصلاح ولا أسباب التربية.

وأنت تستطيع أن تجد أناسا يتصدون لفتوى وهم على قدر كامل من الحلم والوقار والسكينة، ولكنهم لا يملكون من العلم شيئا.

وهذا الصنف ضررهم على الأمة واضح، وتوقيعهم عن رب العالمين وعن النبى الأمين ﷺ زور لا يكاد يخفى على أحد.

جـ – أما هؤلاء الذين يجتمع لهم الأمرين جميعا فهم نوع قد عزت أفراده، بحيث لا نكاد نجدهم على مر العصور إلا الواحد بعد الواحد.

وهؤلاء العلماء الذين توفر لهم القدر الكافى من الحلم والوقار والسكينة، هــم الــذين يصلح لهم أن تسند إليهم مهمة هذا الدين، ومسئولية القول فيه، وواجب الإفتاء فيما يسألون عنه وما لا يسألون.

٩ – ويشترط فى المفتى أن يكون متمكنا من علمه الذى عرفه، شديد الثقــة (علــى حق) بملكته المدربة.

وأنت خبير أن مثل هذا الشرط ليس مرادفا أو تكرارا لما ذكرناه مــن قبــل مــن أن المفتى ينبغى أن يكون عالما، لأننا نتحدث هنا لا عن مجرد العلم، وإنما نتحدث عن مفتى قد أخذ العلم بقوة، وقد توفرت له ملكة الربط بين الأحكام والوقائع بقوة.

وطبقا لهذا الشرط نقول: إن المفتى [إذا كان ضعيفا قليل البضاعة غير مضطلع بها، أحجم عن الحق فى موضع ينبغى فيه الإقدام لقلة علمه بمواضع الإقدام والإحجــام، فهــو يقدم فى غير موضعه، ويحجم فى غير موضعه، ولا بصيرة له بالحق ولا قوة لــه علــى تنفيذه.

فالمفتــى محتــاج إلى قوة فى العلم، وقوة فى التنفيذ، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفــاذ له] [1].

هذه هى الشروط التى توفر لنا أن نشترطها فى المفتى، وهى تتحقق فيه أو بعضــها، فيكون كمال المفتى أو تراجعه عن الكمال بمقدار ما يتحقق منْها فيه.

أُصُولُ الْمُفْتِى

ومع أننا قد بينا شروط المفتى بقدر الطاقة المتاحة لنا، إلا أنه يجب علينا أن نستدرك فنقول: إن وجوب تحقق شروط المفتى فيه أمر ضرورى ولازم، غير أن هــذه الشــروط وحدها غير كافية، إذ المفتى لا يجوز أن ينطلق فى فتواه عن غير أصل، تعبث به الرياح كيف تشاء، وإنما لا بد أن يكون أمام المفتى أصول وضوابط ينطلق منْها ويعود إليها.

واشتراط الأصول والضوابط للمفتى محل إجماع من جميع الفقهاء والأصوليين، ثــم هم بعد ذلك يختلفون فى عددها وترتيبها، وتقديم بعضها على بعض، وتأخير بعضها عــن

---

(١) السابق جـ ٤ ص ١٧٨.

بعض ... إلى غير ذلك، وهو خلاف لا يقدح فى القاعدة، فهو بالإجراءات أشبه.

ونحن لا نريد هنا أن نفصل القول فنذكر الأصول المعتمدة عند صاحب كل مــذهب، فلذلك موضعه من المطولات وأمهات الكتب.

أما أنا فسأكتفى هنا بذكر قائمة تشتمل على مجموعة الأصول لدى إمام من أئمة هذا الفن وترتيبها على الوجه الذى يريده.

وهذه القائمة هى المعتمدة عند الإمام أحمد وأتباعه من الحنابلة الذين لهم قدم راســخة فى مذهبه.

أُصُولُ الْفَتْوَى عِنْدَ الإِمَامِ أَحْمَدَ

وأصول الفتوى عند هذا الإمام، والتى اشتملت عليها قائمة مرتبة فى خمسة أصــول على هذا النحو:

الأصــل الأول: النص، والمقصود بالنص هو جميع النصوص الدينية مــن قــرآن أو سنة.

والنصوص مقدمة بالإطلاق على غيرها.

الأصل الثانى: ما ثبتت نسبته إلى الصحابة وكانوا متفقين عليه.

والصحابة هم هذا الجيل الذى عاصر النبى ﷺ وشهد الوحى وهو ينزل، كمــا شــهد تطبيقات النبى ﷺ لهذا الوحى.

وجيل الصحابة هذا، هو هذا الجيل الذى وجد فى زمان لم تكن العربية فيه قد تلوثت، أو تدنست، أو هبت عليها رياح غربية أثرت على تذوقها وعلى استعمالها جميعا.

وجيل تمرس على العربية وهى بكر، يكون أكثر الناس فهمــا لحقائقهــا ومراميهــا، وعلما ببلاغتها ومجازها.

الأصل الثالث: الاعتماد على أقوال الصحابة وحصرها عند الاخــتلاف فــى مســألة معينة، ثم هو بعد ذلك لابد أن يأخذ منها ما كان أقربها للكتاب والسنة، ويرجحــه علــى غيره فإن عز عليه الترجيح لتساوى الرأيين فيما بلغه يجب عليــه أن يتوقــف ويحكــى الرأيين جميعا من غير ترجيح بينهما.

وأنت تستطيع أن تجد فيما جمع للإمام أحمد من فقه مسائل كثيرة يكـون لـه فيهـا رأيان.

الأصل الرابع: الأخذ بالحديث الذى تنزل مرتبته عن مرتبـة الصـحيح، ولـم يكـن بالضعيف الواهن، ولم يكن بالمعارض للقرآن أو نص آخر أثبت منه، والإمام أحمد يقـدم هذه الروايات على القياس.

الأصل الخامس: هو القياس، وهو يعمل به فى آخر القائمة كما ترى.

والظن عندى أن الرجل يلجأ إلى القياس عند الضرورة، حيث لا يجد فـى المسـألة أصلا من الأصول السالفة الذكر.

هذه قائمة من قوائم الأصول التى ينبغى أن يعتمد عليها المفتى.

وعلى المفتى أن يتتبع قوائم العلماء ليتعرف على رأى كل إمام فى المسـألة المـراد الإفتاء فيها، ومدى ارتباطها بأصول المذهب، فهذا النوع من المعرفة يرتقى بالمفتى إلـى حد الاستيعاب المطلق ليتمكن من الترجيح على وعى وبصيرة.

الْمُفْتِى وَالإِجْرَاءَاتُ الْعَمَلِيَّةُ

هذا وإن المفتى حين تكمل شخصيته ويتعرف على الأسس التى يعتمـد عليهـا فـى فتواه، يصبح بذلك مؤهلا للفتوى، ويصبح محلا للثقة فيه.

وعلينا الآن أن نشير إلى بعض النقاط الإجرائية التى تقابل المفتى وهو يمارس فتواه عمليا.

١ – التَّمْهِيدُ لِلْفَتْوَى

وعلينا بادئ ذى بدء أن نتساءل: هل يجب على المفتى أن يمهد لفتواه، أم لا ؟

والذى يريد أن يفهم هذه المسألة عليه أولا أن يدرك أن المفتى يتعامل مع إنسان مـن بنى آدم، يطلب له مسائله الاجتماعية.

والمسائل الاجتماعية تختلف عن المسائل الطبيعية، فهى متداخلة ومتسـاندة، تـداخلا وتساندا يظللها ببعض مظلات التعقيد والغموض.

فقد يذهب الإنسان إلى المفتى وعنده مشكلة وفى ذهنه تصور لبعض حلولهـا، فـإذا رأى المفتى بعض العلامات البادية عليه، والتى تؤكد أنه يتصور نوعا معينا من الحلـول والأحكام، وهو يريد أن يذكر له حكما آخر هو فى الحقيقة المعبر عن قصد الشـرع فـى مسألته التى يعرفها.

إذا رأى المفتى منه بعض العلامات التى تؤكد أن ما يقوله له من حكم سيكون بمثابة الصدمة بالنسبة له لغرابته، فإنه يجب على المفتى أن يمهد لحكمه هذا بتمهيدات تهدهد من نفس المستفتى وتلطف من وقع الحكم عليه.

وقيام المفتى بمثل هذه المقدمات والتمهيدات تجعله يختار المناسب من نحو: أن يذكره بوجوب الانصياع إلى الله ورسوله، أو كأن يذكره بأن حكم الله عز وجل فى مسألته هـو خير له، أو كأن يذكره بمحبة الله عز وجل لمن يطيعه، أو كأن يذكر له الدليل من الشرع الذى سيستنبط منه الحكم الذى يبدو للمستفتى غريبا، ومن المناسب أن يضرب لـه أمثلـة من الواقع أو من التاريخ يبين له أن مسألته ليست هى الوحيدة التى جاء الحكم فيها مخالفا لتصوراته أو مناقضا لتوقعاته.

وعلى المفتى والمستفتى جميعا أن يعلما أن التمهيد لكل غريب أسلوب مناسب لكـل واقعة أو حكم فى واقعة تتصل بالإنسان فردا أو جماعة.

ففى وقائع الكون الكبرى شاء الله عز وجل أن يمهد لكل واحدة منها بما يناسبها.

فعند إرادة خلق آدم (وهو حدث كبير) مهد الله له بخطاب الملائكة فى شأنه وحملهـم على النطق بشىء هو من ألزم لوازمه، وهو المراجعة لاستكشاف المجهول، حيث قالـت الملائكة لربهم قولا لم يكن من طبعهم أن يقولوه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِـى ٱلأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَـكَ قَالَ إِنِّى أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠).

وفى هذا إثبات أن القادم الجديد سيخالف من قبله حيث إن الإنسان كـان ولا يـزال: ﴿أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلاً﴾ (الكهف: ٥٤).

ولما أراد الله أن يرسل النبى ﷺ (وهو حدث اجتماعى كبير) مهد له ببعض طـوارق

العادات على نحو ما صورته سورة الفيل.

وقل مثل ذلك فى ميلاد عيسى من غير أب حيث مهد له بميلاد يحيى مع انقطاع الأسباب، وبإحضار الأطعمة لمريم على غير موعد موسمى لظهور الفاكهة، ومن غير سبب ظاهر لإحضار الأطعمة.

وقد حدث مثل ذلك فى تحويل القبلة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام بمكة.

والأمر ظاهر.

والذى نقصد إليه هنا هو أن المفتى جدير أن يذكر بين يدى الحكم الغريب الذى لم يولف مقدمات تؤنس به وتدل عليه وتكون توطئة بين يديه.

٢ – الْقَسمْ عَلَى الْفَتْوى

وهذا الذى ذكرناه من أن المفتى يجوز له أن يقدم بين يدى فتواه بما يجعل الحكم أكثر قبولا عند المستفتى ينقلنا إلى نقطة أخرى لها بما ذكرناه صلة، وهى أن المفتى يجوز له أن يقسم على فتواه.

لكنه ينبغى أن يكون واضحا من أول الأمر: أن المفتى لا يقسم على أنه قد أصاب الحق من خلال الحكم الذى أصدره، وهو بحكمه هذا قد وافق مقصد الشارع فى القضية المطروحة عليه.

إنه لا يجوز له ذلك لأن حكمه فى أقصى غاياته ظنى، إن أصاب الحق فيه فهو مأجور فى إصابته للحق، وإلا فهو مأجور باجتهاده.

وإذا كان المفتى لا يقصد بقسمه أنه قد أصاب الحق فى واقع الأمر، فإنه يجوز له أن يقسم على معتقده بصحة الحكم فى زمانه الذى هو فيه، وفى حاله التى هو عليها.

وجواز حلف المفتى على فتواه يسانده كثير من النصوص ومن السلف.

ففى القرآن الكريم أن النبى ﷺ أمر أن يقسم على صحة ما يذكره من أحكام فى مواطن ثلاثة من القرآن الكريم.

فى قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَنبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِى وَرَبِّى إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ﴾

(يونس:٥٣) وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَأْتِينَا ٱلسَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّى لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ (سبأ: ٣) وقوله عز وجل: ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن لَّن يُبْعَثُواْ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّى لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ (التغابن: ٧).

وأما السنة النبوية المطهرة ففيها من الأقسام على اعتقاد صحة الحكم فى المسائل ما يصعب على الحصر.

وفى واقع سلف الأمة وخلفها وقائع كثيرة يقسم المفتى على اعتقاده صحة فتواه على نحو ما فعل عمر وعلى من الصحابة رضى الله عنهم أجمعين، وعلى نحو ما فعل أحمد والشافعى من رءوس أصحاب المذاهب رحمهم الله تعالى، وهو كثير لا يخفى.

ونحب أن ننبه هنا على أمرين:

أَحَدُهُمَا: أن المفتى عندما يُقسم إنما يُقسم على تحقيق وتأكيد الخبر لا إثباتًا له باليمين، لأن الحق كما قلنا كثيرا – فى المسائل الاجتهادية لا يدرك على وجه اليقين، وإنما ما يقال إنما يقال بالظن الغالب.

وأما الثانى: فهو أننا نريد أن نفرق بين القسم على الفتوى وصحة الحكم فيها، وبين القسم أمام القاضى حين يريد القاضى أن يبحث عن مسوغات حكمه، إذ من يقوم بالقسم أمام القاضى يكون قسمه على نية الخصم، فهو كما يقال: إن قسمه فى هذه الحال يكون على نية محلفه، أما المفتى فإن قسمه يكون على رجاحة ما يصدره من أحكام فى معتقده.

والخلاف بين الموقفين ظاهر.

٣ – الإِجْمَالُ والتَّفْصِيلُ فى الفَتْوى

وهذا الإجراء الثالث من إجراءات المفتى نريد أن نتجه بك فيه اتجاهين:

أَحَدُهُمَا يتصل بالمفتى حين تعرض المسألة عليه: هل يطلب من المستفتى أن يفصل القول فى هذه المسألة التى يطلب الفتوى لها أم لا ؟

وَثَانِيهِمَا: إذا ظهرت المسألة جلية غاية الجلاء أمام المفتى، هل من واجبه أن يفصل القول فى الجواب ويسهب فى العبارة، أم يجنح إلى الإيجاز والاختصار ؟

أما بالنسبة للتساؤل الأول فإن المفتى يجب عليه أن يحمل المستفتى على تحرير مراده من المسألة التى يطلب الفتوى فيها، إذا كانت المسألة حمالة وجوه، أو متعددة الاحتمالات يمكن فهمها على وجوه مختلفة.

والمفتى إن لم يفعل ذلك جاءت فتواه خاطئة وكان مسئولا أمام الله عن تقصيره.

ومن يتأمل فتاوى النبى ﷺ وقضاءه، يجد النبى عليه الصلاة والسلام يسترسل مع المستفتى أو المتهم استرسالا يجعل محل الحكم أو الفتوى ظاهرا لا سترة به.

ودونك هذا المثال وله فى عصر المبعث نظائر وأشباه وهو أن أبا النعمان بن بشير سأل رسول الله ﷺ أن يشهد على غلام نحله ابنه، فاستفصله، وقال: أكل ولدك نحلته كذلك؟ فقال: لا، فأبى أن يشهد.

وتحت هذا الاستفصال أن ولدك إن كانوا اشتركوا فى النحل صح ذلك وإلا لم يصح.

والشىء الذى نعجب له فى هذا الزمان أن المفتى تعرض عليه المسألة وهى حمالة للوجوه فيبقى فيها هكذا على إطلاقها.

تصور إنسانا يقوم بإعداد الملابس وحياكتها، فذهب إليه إنسان ودفع إليه ثوبه، فلما عاد إليه يطلبه أنكره، ثم أقر به بعد ذلك ودفعه إليه وقد أعده، فذهب صاحب الثوب إلى المفتى يسأله ألهذا الحائك أجرة حياكته ؟ فلو قال المفتى: نعم، كان مخطئا، ولو قال المفتى: نعم، كان مخطئا، ولو قال لا كان مخطئا.

والحق أن عليه أن يسأل عن الحائك هذا هل أعد الثوب قبل إنكاره إياه أم بعده ؟ فلو كان قد أعده قبل إنكاره إياه استحق الأجرة، لأنه قد أعد الثوب لمالكه، ولو أنه قد أعده بعد أن أنكره، فإنه لا يستحق الأجرة، لأنه إنما أعده لنفسه.

ومن أجل ذلك فإننا نهيب بكل من يتصدى للفتوى أن يكون واعيا بخصائص المسائل التى يطلب إليه الفتوى فيها، فما كان منْهَا حمال وجوه طلب فيه التفصيل ليحرر المسألة، وما كان منْهَا ظاهرا بنفسه أفتى فيه مباشرة بلا حرج.

هذا هو ما يتصل بإجابة السؤال الأول المتصل بالمستفتى عن مسألة تحتاج إلى شىء من التفصيل.

أما ما يتصل بالسؤال الثانى المتعلق بعبارة المفتى التى تحتوى علـــى حكمـــه فـــى المسألة، فإن العلماء ينصحون للمفتى أن يتوخى الإيجاز فى إجاباته شـــريطة أن تكـــون عبارته مُفْهِمَةً.

قال الإمام النووى ناصحا للمفتى: [لينحصر جوابه ويكون بحيث تفهمه العامـــة قـــال صاحب الحاوى: يقول: (يجوز، أو لا يجوز) أو (حق أو باطل).

وحكى شيخه الصيمرى عن شيخه القاضى أبى حامد، أنه كان يختصـــر غايـــة مـــا يمكنه.

واستفتى فى مسألة آخرها: يجوز أم لا ؟ فكتب: (لا وبالله التوفيق] (١).

٤ - التَّغْلِيظُ فِى الْفَتْوَى

ولنا هنا أن نتساءل عن المفتى هل يشدد فى فتواه على المستفتى أم لا ؟

وهذا التساؤل نفسه يحتاج إلى شىء من التفصيل، ذلك أن موضوع هذا السؤال حمال وجوه؛ إذ السائل حين يسأل يكون على أحد حالين:

الأول: أن يكون سؤاله عن مسألة قد فرغ من فعلها، وسيترتب عليهـــا آثـــار تضـــر بفاعلها كما تضر بأحوال المحيطين به، ولها فى الشريعة احتمال أن تقبل حكما مخففا.

والمفتى فى هذه الحال إذا رأى انكسار السائل وأمكنه أن لا يقنطه من رحمة ربه وله فى الشريعة سعة، فعليه أن يُفْتِيَهُ بما هو أخف، لَمًّا لشعثه، وجبرا لكسره، وفتحا لأبـــواب الأمل أمامه.

والحال الثانية التى سيكون عليها السائل هى: تلك الحال التى تسبق ارتكاب المعصية، أو الوقوع فى الخطيئة، أو بمجانفة الإثم.

وهذه الحال غالبًا ما تكون وراءها القوة الغضبية، أو القوة الشهوانية، أو عادة معينـــة من عوائد الناس التى ألفوها بكثرة التكرار.

---

(١) ك المجموع شرح المهذب للشيرازى - للإمام محى الدين النووى - حققه وعلق عليه وأكمله محمد نجيب المطيعى - مكتبة الإرشاد - جدة بدون - جـ ١ ص ٨٥.

والمستفتى إذا ذهب إلى المفتى بهذه الحال عليه أن يغلظ له فى الفتوى ويتشدد، فيذكر من الآراء المتقابلة فى المسألة الواحدة التى يحتملها الدليل أشدها وأغلظها.

وما ذلك التشدد إلا إجراء، القصد من ورائه كف المخالف الذى لم يقع فى المخالفة عن أن يجانف إثما أو يقع فى معصية.

وكثير من العلماء – من أوائلهم ومن أواخرهم على السواء – يذهبون إلى هذا الرأى الذى ارتأيناه، ويرشدون المفتى إلى وجوب النظر فى حال مستفتيه، ثم يفتيه بما يناسب حاله.

قال الصيمرى: إذا رأى المفتى المصلحة أن يفتى العامى بما فيه تغليظ وهو مما لا يعتقد ظاهره، وله فيه تأويل، جاز ذلك زجرا له، كما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه سئل عن توبة القاتل فقال: (لا توبة له) وسأله آخر، فقال: (له توبة) ثم قال: « أما الأول فرأيت فى عينه إرادة القتل فمنعته، وأما الثانى فجاء مستكينا قد قتل فلم أقنطه».

وقال الصيمرى كذلك: وكذا إن سأله رجل فقال: إن قتلت عبدى هل على قصاص ؟ فواسع أن يقول: إن قتلت عبدك قتلناك، فقد روى عن النبى ﷺ: « من قتل عبده [(١)] قتلناه» .

ولأن القتل له معان.

وقال: ولو سئل عن سب الصحابى هل يوجب القتل ؟ فواسع أن يقول: روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: « من سب أصحابى فاقتلوه » فيفعل كل هذا زجرا للعامة، ومن قل دينه ومروءته [(٢)].

---

(١) أخرجه أصحاب السنن الأربعة وأحمد فى مسنده، وقال الترمذى: حديث غريب، قلت: رواياته كلها عن الحسن البصرى عن سمرة بن جندب، وفى سماع الحسن من سمرة خلاف معروف، قال البخارى: قال على بن المدينى: سماع الحسن من سمرة صحيح، وأخذ بحديثه: « من قتل عبدا قتلناه ».

(٢) قلت: هذا إذا علم أنه لا يعمل بما يقوله أما لو علم كما لو كان السائل أميرا ونحوه فلا يجيبه إلا بما يعتقده فى المسألة.

وقريب مما قاله الأذرعى هذه المسألة التى نراها أمامنا تقع كثيرا.

فقد يأتى سائل لمفتى ويسأله عن حكم عقد الزواج تتولى المرأة فيه مع زوجها الإيجاب أو القبول بنفسها، أو توكل عنها وكيلا يقوم مع زوجها بإبرام العقد، ما حكمه ؟

والمفتى الحصيف عالم بأن هذا العقد يعارضه قول النبى ﷺ: « لا نكاح إلا بولى وشاهدى عدل».

لكن بعض الفقهاء يرى جواز أن تتولى المرأة عقد زواجها بنفسها أو بوكيلها.

وفى مثل السؤال المعروض يجب على المفتى أن ينظر إن كان الذى يسأل قد تزوج بالفعل ودخل بزوجته أفتاه بجواز العقد على ما قاله الحنفية وغيرهم حفاظا على الأسرة من الانهيار، واحتياطا للزوجين من تهمة الزنا ما دام يجد لهما متسع للحفاظ عليهما وتبرئتهما من الإثم.

أما إذا رأى السائل على عزم أن يتزوج، فإنه يجب على المفتى أن يتشدد، فيفتى بظاهر الحديث إعمالا للنص، وحرصا على أصول الشريعة (١).

ومما ذكرناه يعلم أن المفتى ليس على رأس أمره، إن شاء أن يتشدد، وإن شاء أن يترك التشدد، وإنما هو محكوم بأحوال تحيط بالمسألة المطروحة عليه ولا مفر أمامه من أن يتأملها على نحو ما ذكرناه.

٥ – إِذَا لَمْ يَفْهَمِ الْمُفْتِى السُّؤَالَ أَوِ الإِجَابَةَ عَلَيْهِ

وقد يحدث كثيرا أن المفتى تعرض عليه المسألة بصياغة غامضة أو مضطربة فلم يفهم سؤال السائل فيها، فماذا عساه أن يفعل ؟

ليس للمفتى أن يتصدى للإفتاء دون أن يقف على حقيقة المسألة، ودون أن يستبين ما يقصد إليه المستفتى من سؤاله.

ولو كان المستفتى حاضرا مع المفتى فإن الأمر سيكون هينا، لأنه يتمكن من مراجعته وسؤاله عن قصده، ثم يظل معه هكذا إلى أن تتضح معالم المسألة أمامه على

---

(١) هذه المسألة قد طرحها بعناية الشاطبى فى موافقاته، فراجعه.

نحو ما بيناه لك من قبل.

غير أن الموقف يكون غاية الصعوبة حين يكون السائل غائبًا وقد كتب مسألته في رقعة.

وفي هذه الحال نرى جمهور العلماء على أن المفتي لا يعلق بخطه على ما لا يعرف حقيقة الأمر فيه، وعليه إما أن لا يكتب شيئا أصلا ويرسل في استدعاء السائل، أو يكتب (إن السؤال غير ظاهر) أو ما يشبه ذلك.

وأرى إذا كان غموض السؤال يرجع إلى المسألة حمالة وجوه، قابلة للتشقيق، فإنه يمكن للمفتي أن يذكر كتابة على رقعة السؤال جميع الاحتمالات، ويلحق الحكم المناسب بكل احتمال منها.

والإمام النووي قد ذكر مسألة غموض سؤال المستفتي، وعرض رأي بعض العلماء في موقف المفتي منه إذا كان قد وقع بين يدي المفتي مثل هذا السؤال مكتوبًا على رقعة.

قال: [إذا لم يفهم المفتي السؤال أصلا ولم يحضر صاحب الواقعة، فقال الصيمري يكتب « يزاد في الشرح ليجيب عنه » . أو « لم أفهم ما فيها فأجيب » قال، وقال: بعضهم لا يكتب شيئا أصلا، قال: ورأيت بعضهم كتب في هذا: يحضر السائل لنخاطبه شفاهًا].

وقد يحدث أحيانا أن المفتي لا تتقدح الإجابة في ذهنه، فماذا عساه أن يفعل ؟

قال الخطيب فيما نقله عنه النووي: [ينبغي له إذا لم يفهم الجواب أن يرشد المستفتي إلى مفت آخر إن كان. وإلا فليمسك حتى يعلم الجواب] (١).

والخطيب هنا يثير مسألة أخرى لا تقل أهمية عن تلك المسألة التي نحن بصددها، ألا وهي مسألة إحالة المفتي على غيره مع علمه بالجواب.

وإذا كان الخطيب في كلامه لم يشر إلى هذه المسألة بعينها، لكنه على كل حال قد فتح شهية قارئه للحديث عنها حين تحدث عن مبدأ إمكانية الإحالة على الغير.

---

(١) المجموع – جـ ١ ص ٨٨.

ونحن هنا نحاول أن نثير مسألتنا تلك لنستطلع آراء العلماء حولها، وهى مسألة إمكان المفتى أن يحيل على الغير مع علمه بالإجابة.

قال الزركشى بأسلوب صارم: [هل يجوز للمجتهد، وقد سأله العامى عن يمين مثلا وكان معتقده الحنث، أن يحيله على آخر يخالف معتقده أو لا ؟

الظاهر المنع، لأنه إذا غلب على ظنه شيء فهو حكم الله فى حقه وحق من قلده، وكما لا يجوز له العدول عنه لا يجوز له أمر مقلده بذلك، والأحوط أنه لا يؤثر فى حق المستفتى لا تشديدا ولا تسهيلا ولا بحيله . وقد عرف حكم الله تعالى عليه على غيره.

ثم رأيت عن أحمد التصريح بجواز إرشاده إلى آخر معتبر وإن كان يخالف مذهبه][(١)].

والذى أُراه فى مسألتنا تلك أن المفتى مع رجاحة الحكم عنده يجوز أن يحيل على غيره لو كان الغير أطول منه قامة فى العلم والورع، أو مساويا له فى هذين الأمرين.

أما إذا كان المحال عليه أنزل منه فى مرتبته العلمية، أو أقل منه درجة فى العدالة، فإنه لا يجوز الإحالة عليه.

وفى جميع الأحوال فإن المفتى لا يجوز له أن يصطنع حيله معينة يرشد المستفتى إليها وهو يحيله على غيره.

فهذا الأمر دين وعلينا أن نظر فيما نصنع بأمور ديننا.

٦ – المُفْتى وَذِكْرُ الدَّلِيلِ

ومن الإجراءات الهامة التى ينبغى علينا النظر فيها، هو هذا النظر فى حال المفتى وهو يباشر فتواه، وما إذا كان يجب عليه أن يقرن فتواه بالدليل أم لا.

وهذه المسألة أمام نظر العلماء كل أدلى برأيه فيها، وجاءت آراؤهم فى هذا الميدان فى طرفين وواسطة مع شيء من التجاوز فى التعبير، وسبب التجاوز أن أحد الطرفين لم يصب رميته.

---

(١) البحر المحيط – جـ ٦ ص ٣١٧.

وسوف أحدثك الآن عن آراء العلماء محاولا اظهار ميلى إلى الرأى الذى أميل إليه.

أ – رَأْىُ ابْنُ الْقَيِّمِ

وأول هذه الآراء فى الذكر لا فى الرتبة هو رأى ابن القيم، وقد أشرنا إليه قبل، وبينا هنا وقبل ذلك أن ابن القيم لم يصب رميته، ولم يقع على ما يريد أن يقع عليه من الحق فى هذه القضية.

والرجل قد ذهب إلى أن المفتى يجب عليه أن يذكر الدليل فى فتواه للمستفتى، وأن يبين مأخذ الحكم من الدليل، والكيفية التى يؤخذ الحكم عليها أو على أساس منْهَا، ثم يبين مع ذلك كله كيف أسقط الحكم على الواقعة.

وهذا الذى ذكره ابن القيم لا يعدو أن يكون لونا من إثبات الذات، أو نوعا من تحقيق الهوية، وإلا فإن ما يذكره هنا لو أمكن تحقيقه لكان المفتى فى الحقيقة مصدر إشاعة للفساد والبلبلة، أو لم يتمكن المفتى من إصدار فتوى واحدة صحيحة على شرط ابن القيم.

ودونك عبارته على نحو ما قالها بما فيها من غمز ولمز.

قال [1] : [ينبغى للمفتى أن يذكر دليل الحكم ومأخذه ما أمكنه منذلك، ولا يلقيه إلى المستفتى ساذجًا مجردا عن دليله ومأخذه، فهذا لضيق عطنه وقلة بضاعته من العلم].

والرجل تحت تأثير النشوة التى سببها اعتقاد سلامة رأيه، ذهب يتلمس الدليل الذى يقويه فقال: [ومن تأمل فتاوى النبى ﷺ الذى قوله حجة بنفسه رآها مشتملة على: التنبيه على حكمة الحكم ونظره ووجه مشروعيته].

ثم ذهب يذكر نصوصا من القرآن والسنة فيها بيان الحكمة من التشريع والفائدة التى تعود على المكلف من أحكام شريعته واحدة بعد أخرى.

وهذا كما ترى بعيد عن الدليل يؤخذ منه الحكم وكيفية أخذ الحكم من الدليل، ثم إسقاطه على الواقعة المناسبة له أو المناسب لها.

ب – وهناك على الطرف الآخر رأى أشد وضوحا وأجلى تصورا فى الأفهام مهما

---

(١) ابن القيم أعلام – نص سبق عرضه وتحليله فراجعه

كانت جدواه العلمية.

وهذا الرأى الذى وقع على الطرف المقابل يرى قائلوه أن المفتى لا يذكر مع فتـواه دليلا فضلا عن كيفية استنباط الحكم من الدليل، أو إسقاطه على الواقعة المـراد إسـقاطه عليها.

وأصحاب هذا الرأى يرون ضرورة التفريق بين المفتى والمـدرس، وبـين الإفتـاء والكتابة.

ثم هم يؤكدون على أن المستفتى فى معظم الأحيان ناقص القدرة علـى الاسـتعياب، وهو فى جميع الأحوال فى غنى يغنيه عن إدراك هذه المواقف الفنية التى يتفرغ لها طائفة من الناس يزاولونها فى حضرهم، ويسافرون من أجل استيعابها والحصول عليهـا إلـى أوطان تواجدها، ثم يعودون من أسفارهم لينذروا قومهم ويوقفوهم على حقيقة ما يرضـى ربهم من أقوالهم وأفعالهم.

قال صاحب الحاوى فى المفتى: [لا يذكر حجة ليفرق بين الفتيا والتصنيف.

... قال: ولو ساغ التجاوز إلى قليل لساغ إلى كثير، ولصار المفتى مدرسا] (١).

ج – أما الرأى الذى هو واسطة بين طرفين، فهو رأى ينظر إلى المسألة على أنهـا تحتوى على شيء من التفصيل والتشقيق والتقسيم، ثم إن كل قسم نحصل عليه بعد التقسيم يحتاج إلى مقالة تخصه وتناسبه.

كأن نقول مثلا: إن الدليل إما أن يكون قطعيا واضح الدلالة، أو يكون غير ذلك، فإن كان الدليل قطعيا واضح الدلالة لا يغم على عامى ولا متخصص، فـإن المفتـى يـذكره للمستفتى على وجه الاختيار لا على وجه الإجبار.

فإن غم الدليل على المستفتى، فإنه لا يجوز للمفتى أن يذكره له لعدم الفائدة وظهـور المفسدة.

يقول الشيخ محى الدين النووى: [ليس بمنكر أن يذكر المفتى فى فتـواه الحجـة إذا

---

(١) المجموع – جـ ١ ص ٨٩.

كانت نصا واضحا مختصرا ....

والتفصيل الذى ذكرناه أولى من إطلاق صاحب الحاوى المنع].

وقال الصيمرى: [لا يذكر الحجة إن أفتى عاميا، ويذكرها إن أفتى فقيها، كمن يسأل عن النكاح بلا ولى فحسن أن يقول: قال رسول الله ﷺ: « لا نكاح إلا بولى » أو عن رجعة المطلقة بعد الدخول فيقول: له رجعتها، قال الله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَـٰحًا﴾ (البقرة: ٢٢٨) ...

قال: ولم تجر العادة أن يذكر فى فتواه طريق الاجتهاد ووجه القياس والاستدلال].

ويشير الصيمرى إلى نوع آخر من التقسيم بالنسبة للفتوى يباشرها المفتى.

وبيانه أن الفتوى إما أن يكون طالبها قاض يستعين بها فى بعض أقضيته أو لا.

فإن كانت الفتوى متعلقة بالقضاء وإثبات الحقوق على وجه الإلزام، وجب على المفتى أن يذكر حجته، وأن يلمح إلى كيفية استخراج الحكم من النص، ثم يذكر النكتة والحكمة من حكم الشريعة فى هذه المسألة بالذات، وما له من فائدة تعود على الفرد أو المجتمع إن لاح له ذلك، ووقف عليه.

وهناك تقسيم آخر يراه الصيمرى.

وخلاصته أن المسألة المراد بيان الحكم فيها، إما أن تكون قد عرضت على فقيه آخر وأفتى فيها خطأ أو لا تكون.

فإن كانت قد عرضت على فقيه وأفتى فيها خطأ، وجب على المفتى الذى أدرك الحكم الصحيح فيها أن يذكر الدليل، ويذكر وجه استخراج الحكم منه لتستريح الضمائر وتطمئن القلوب.

على أن يكون المفتى الذى لاح له وجه الحق على قمة خلقه لا ينال من غيره، ولا ينتقص من نظيره، فالعلم رزق قد يمنحه الله لعباده على غير الأسباب، أو يوفقهم لاصطناع الأسباب الموصلة إلى قول الحق فيما يعزب عن غيرهم، ولله الحمد والمنة لا لغيره.

وهناك مسألة استطرادية يحسن أن نشير إليها هنا، وهى جواز أن يتشدد المفتى فى العبارة إن رأى فى ذلك مصحلة.

قال النووى: [وقد يحتاج المفتى فى بعض الوقائع إلى أن يشدد ويبالغ فيقول: وهذا إجماع المسلمين، أو: لا أعلم فى هذا خلافا، أو: فمن خالف هذا فقد خالف الواجب وعدل عن الصواب، أو: فقد أثم وفسق، أو: وعلى ولى الأمر أن يأخذ بهذا ولا يهمل الأم، وما أشبه هذه الألفاظ على حسب ما تقتضيه المصلحة وتوجبه الحال] (١).

٧ – جَوَازُ الْعُدُولِ بِالْجَوَابِ عَنْ سُؤَالِ الْمُسْتَفْتِى

هذا وإنه لمن فقه المفتى إذا عرض عليه سؤال من هؤلاء النفر الذين إنما يسألون عن الأشياء بمجرد استهلاك الوقت، أو لمجرد التكايس بالسؤال، أو لحب الاستطلاع فى أحسن الأحوال، فيجوز للمفتى فى مثل هذه الأحوال ونظائرها أن يعدل عن جواب سؤالهم هذا إلى جواب سؤال آخر فى نفس الموضوع كان عليهم أن يسألوه.

وعلى المفتى والحال هذه أن يحرص على تضمين جوابه التلميح بالإجابة عن سؤالهم الأول ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وما ذلك إلا جبرا للخاطر، ورفعا للحرج، واعتبارا لذات المستفتى بعد إيصال الفائدة له.

والقرآن الكريم قد علمنا أن نفعل مثل هذا، حيث جاء فى سورة البقرة قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ وما سؤالهم إلا عن كوكب القمر ما باله أول ميلاده ثم يكون هلالا ثم يتكامل فيصير بدرا، فإذا ما تكامل وصار بدرا عاد إلى التناقص إلى أن يصل إلى المحاق التام قبل ميلاد هلال جديد.

وما أن عرضوا على النبى ﷺ هذا التساؤل حتى نزل القرآن الكريم يصرف النبى عن الإجابة المباشرة إلى ما هو أنفع لهم ﴿قُلْ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ ومن يتأمل الجواب المعدول إليه تأملا جيدا يجد أن إجابة سؤالهم فى طى هذا الجواب، فما هذه المعالم لهذا الكوكب إلا منازل لها بداية ونهاية، يدركها العامى وغير العامى على السواء تنضبط بها الأزمنة ويتم على أساس منها الحساب والمحاسبة.

---

(١) المجموع – جـ ١ ص ٨٩.

وقد سأل الناس في عصر المبعث رسول الله ﷺ عن القدر الذي يجب عليهم إنفاقه من أموالهم، وهو حريصون كل الحرص على الإنفاق، يتسابقون فيما ينفقون إلى حد استغراق التصدق للمال كله، كما حدث من أبي بكر الصديق رضي الله عنه، أو نصفه كما حدث من عمر الفاروق رضي الله عنه، أو الانخلاع من كل تجارته مرات كما حدث من عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه .. إلى غير ذلك وهو كثير، فكان سؤالهم حينئذ عن القدر الذي ينفقونه ليس سؤالا عن مجهول يريدون أن يحفزهم العلم به إلى الصدقة.

ولذا رأى الشارع الحكيم أن يعدل عن جواب هذا السؤال إلى جواب سؤال آخر يتصل بالأصناف الذين يجب أن توضع الصدقة فيهم مع عدم إغفال المسئول عنه بالكلية، وإنما يضمنه الجواب بالإشارة أو ليفرد له في نصوص الشرع مكانا آخر.

ولك أن تتأمل في هذا النص لتقف على ما قلته لك من هذه المعاني:

﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢١٥).

وأنت إذا نظرت في آخر هذا النص لوجدت التلميح بإجابة سؤالهم بعد الإعراض عنه بجواب فيه صلاحهم وصلاح مجتمعهم.

ومن هذين المثلين يجب على المفتي أن يُضرب عن إجابة سؤال يسأله صاحبه، ولا غرض له من الإجابة إلا إرضاء شهوة عنده تحمله على الظهور بمظهر العالمين، أو القدرة على الجدال، أو التكايس بالسؤال، أو التميز بين طبقات المجتمع والناس.

ويقرب مما ذكرناه أن المفتي يجب عليه أن يعدل في سؤال المستفتي لو قد بدا له أن السؤال الذي عرضه خطأ يقصده المستفتي أو لا يقصده.

٨ – تَنْبيهُ الْمُسْتَفْتِي إلى خطأ يَتَوَهَّمُهُ

وهذا النوع من الإجراء مهم للغاية، فما كل إنسان قادر على أن يلتقط المعنى التقاطا، وما كل إنسان قادر على أن يفقه ما يقال له فقها منضبطا.

فقد يذهب المرء إلى المفتي ويسأله، فيجيبه المفتي بجواب ربما يرتب المستفتي عليه، ومن خلال توهمه شيئا آخر لم يقصد إليه المفتي ولا يريده.

فإذا علم المفتى أن مستفتيه قد ذهب به الوهم إلى شىء لا يريده، يجب عليه أن يستدرك فيبين له حكم هذا الشىء الذى توهمه على خلاف ما يريده المفتى.

والقرآن الكريم والسنة النبوية فيهما من الإرشاد العلمى إلى ذلك المسلك أمور كثيرة.

من ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ (الأحزاب: ٣٢) فلعله يفهم من ذلك كما يفهم الكثيرون والكثيرات اليوم أن المطلوب من المرأة أن تغلظ لغيرها فى القول، وأن ذلك يكون منْهَا حسنا موافقا للشرع، فاستدرك القرآن الكريم لدفع هذا الوهم بقوله: ﴿وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾.

ومما يؤسف له أن الكثيرين والكثيرات قد بقوا وبقين عند حدود الوهم المدفوع، فيغلظ الواحد منهم وتغلظ الواحدة منهن فى القول، ويرونه دينا، ولم يلتفتوا ولم يلتفتن إلى هذا الاستدراك فى النص الكريم، (فتأمل).

ومن ذلك فى القرآن هذا التوجيه للنبى ﷺ أن يقول للناس قولا جازما على نحو ما أمره ربه أن يقول: ﴿إِنَّمَآ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ ٱلْبَلْدَةِ ٱلَّذِى حَرَّمَهَا وَلَهُۥ كُلُّ شَىْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ (النمل: ٩١) فربما يتوهم أن الله الذى يعبده محمد ﷺ إنما هو رب مكة فحسب، فدفع الله هذا الوهم الساذج بقوله: ﴿وَلَهُۥ كُلُّ شَىْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾.

والشىء الغريب أن كثيرين من المتعالمين فى هذا الزمان يقولون: إن دين محمد وربه إنما دين محلى ورب محدود المُلك، يستشهدون بهذه الآية يعتمدون صدرها ولا يفقهون عجْزها، (فتأمل).

وفى السنة النبوية كما فى القرآن شواهد كثيرة نجتزئ منْهَا ما يكفى لكل مسترشد من المفتين.

ومن ذلك قوله ﷺ: « لا يقتل مؤمن بكافر » وقد يتوهم من يسمع هذا الجزء من الحديث أن الكافر مهدر الدم على الإطلاق، فرفع النبى ﷺ هذا الوهم بقوله: « ولا ذو عهد فى عهده » ليظهر من ذلك أن غير المؤمن لو كان بيننا وبينه عهد أو ذمة، فإن دمه

يكون حراما ما دام في عهده وذمته.

ومن العجب العاجب أن هذه اللطيفة قد خفيت على من قال بقتـل المسـلم بالكـافر المعاهد وقدَّر في الحديث، ولا ذو عهد في عهده بكافر، وهو تأويل خاطئ على ما يفيـده كلام النبي ﷺ (فتأمل).

ومما ذكره ﷺ قوله: « لا تجلسوا على القبور » فقد سبق الوهم إلى أن النبي ﷺ يريد تعظيم أصحاب القبور إلى حد يتجاوز المسموح به ليصل إلى العبادة، فاستدرك النبـي ﷺ بقوله: « ولا تصلوا إليها ».

وتوجيهات القرآن والحديث على هذا النحو ترشد كل مفت ثقف لقن إلـى جـواز أن يستدرك بعد إجابته في المسألة، ليدفع الوهم المحتمل عند المستفتي.

٩ – اعْتِدَالُ الْمِزَاجِ فِي الْمُفْتِي

والمفتي مع هذا كله يجب عليه أن ينظر في حال نفسه، كما يجب على القاضي سواء بسواء؛ إذ لا فرق بين المفتي والقاضي إلا أن يكون القاضي نافذ الحكـم، وإلا أن يكـون القاضي حكمه مرتبط بالبينة واقع على ظاهر الأمر، ولا كذلك المفتي.

فالمفتي حين يباشر الفتوى ليس من شأنه أن يلزم المستفتي بفتواه، إذ المستفتي علـى رأس أمره وفي كامل اختياره، إن شاء أخذ بفتوى مفتيه، وإن شاء انصـرف عنـه إلـى غيره.

والمفتي من جهة أخرى يفتي في المسألة إنما يكون من شأنه إظهار، مقصود الشرع منْهَا، ففتواه تكون في ظاهر الأمر وباطنه على السواء.

وما عدا الذي ذكرته لك يكون المفتي والقاضي بينهما تشابه عظيم، فما يجب تـوفره في أحدهما يجب توفره في الآخر لهذا التشابه الكائن بينهما.

ومن هنا يظهر ما أكدناه من أن المفتي يجب عليه أن ينظر في حال نفسه، ليقف على حقيقة اعتدال مزاجه، بحيث لا يكون واقعا تحت تأثير عارض من الأعراض الماديـة أو المعنوية، لأن هذه العوارض تحول بينه وبين أن يتأمل في المسألة المطروحة عليه، كمـا تحول بينه وبين أن يتأمل في الدليل الشرعي المناسب لها، وهذه العوارض تحـول بينـه

وبين كيفية استنباط الحكم من الدليل وربطه بالواقعة على النحو الذى يظهر مقصود الشرع من المكلف بها.

وعلى كل حال فإن المفتى لا يجوز له الفتوى فى حال غضب شديد، أو جوع مفرط، أو هم مقلق، أو خوف مزعج، أو نعاس غالب، أو شغل قلب متسود عليه، أو حال مدافعة الأخبثين، بل حتى أحس من نفسه شيئا من ذلك يخرجه عن حال اعتداله وكمال تثبته وتبينه أمسك عن الفتوى، فإن أفتى فى هذه الحالة بالصواب صحت فتياه.

ولو حكم [١] فى مثال هذه الحالة فيل ينفّذ حكمه أو لا ينفذ ؟

فيه ثلاثة أقوال: ١ - النفوذ، ٢ - وعدمه، ٣ - والفرق بين أن يعرض له الغضب بعد فهم الحكومة فينفذ، وبين أن يكون سابقا على فهم الحكومة فلا ينفذ، والثلاثة فى مذهب الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

١٠ – مَعْرِفَةُ الْعُرْفِ الْعَام فِى السُلُوك وَالْكَلَام

ويجب على المفتى أن يتصرف على ما اعتاده من نفسه وفهمه من الكلمات والألفاظ الدالة على معانيها، لأنه لو فعل ذلك ربما يخالف غاية المخالفة ما يفيمه المستفتى من هذه الألفاظ، وما درج عليه فى محلته ووسطه وبين أهله وذويه.

وعلى الأخص ما يكون من ذلك فى الأيمان والنذور، والألقاب السائدة بين الناس وتقدير بعضهم لبعض، وفى المصطلحات الخاصة بالأموال والعلاقات الاجتماعية.

ودونك هذا المثال: لو أن رجلا فى بلد كالقطر المصرى يعمل بالإفتاء، وجاءه أناس من الجزائر فى شمال أفريقيا يستفتونه فى شأن الدنانير، يقول بعضهم هذا مدين لى بألف دينار.

ثم جاءه جماعة أخرى من دولة أخرى مسلمة كدولة الكويت، وطلبوا إليه أن يفتيهم فى ألف دينار ادعاها أحدهم لنفسه فى ذمة صاحبه.

فماذا يكون حال المفتى فى هذين المثلين، واللفظ المستعمل واحد وهو: الدينار، والكم

---

(١) أى قضى، والحكم: القضاء

المدعى واحد فى المثلين وهو: ألف دينار فى كل مسألة.

تُرى هل يجوز للمفتى أن يفتى بما قيمته واحدة فى الحالتين ؟

إنه لو فعل ذلك لكان قد خالف دينه وأخطأ هدفه.

وليس هناك من سبب لهذا الخطأ إلا أن يكون المفتى قد جهل ما تعارف عليه الناس من قيمة الدينار فى كل قطر من القطرين، والتفاوت بين القيمتين للاسم الواحد المشترك تفاوت عظيم.

وقل مثل ذلك فى الريال المصرى والسعودى وغيرهما من البلدان الكائنة على الخليج.

وهذا الأمر ظاهر فيما بين الجنيه المصرى والسودانى والاسترلينى ... إلخ.

وهناك مثل آخر يظهر فى المرأة والرجل بينهما علاقة زوجية، وقد قالت المرأة لزوجها (سامحنى) فقال الزوج لزوجته (سامحتك) فإذا لم يعرف المفتى أن عُرف الرجل والمرأة الذى يحكمهما ويحكم أهل محلتهما يستعمل لفظ (المسامحة) فى الطلاق الصريح، أقر الزوجين على علاقتهما الزوجية وهو خطأ شديد.

ودعنى الآن أضع أمامك مثلا شائعاً أشار إليه ابن القيم وشنع على من غفل عنه، وهو هذا الرجل يقول لصاحبه على سبيل الاحترام: أنت سيدى الذى أدين له بالولاء، فيذهبان إلى المفتى وهو لا يعلم أن عُرفهما يحكم بأن هذه الكلمة إنما هى من كلمات التقدير والتبجيل والاحترام، ويضعان أمام المفتى المسألة برمتها، فيدفعه جهله بعوائدهما إلى أن يقول: هذا قد أقر بعبوديته لك فاذهب به وبعه كما تشاء بيع السوائم، فليس هناك حجة أقوى من هذه الحجة التى تملكها وهى إقرار المقر.

وهذا خطأ شديد يقع المفتى فيه ويشنع عليه ابن القيم تشنيعا يحمد منه ويشكر، ويقبل منه ولا ينكر.

قال: [ومن لم يراع المقاصد والنيات والعُرف فى الكلام، فإنه يلزمه أن يجوز له بيع هذا القائل وملك رقبته بمجرد هذا اللفظ.

وهذا باب عظيم يقع فيه المفتى الجاهل فيغر الناس، ويكذب على الله ورسوله ويغير

دينه ويحرم ما لم يحرمه الله ويوجب ما لم يوجبه الله . والله المستعان] (١).

هذا ما يقوله ابن القيم (وهو حق).

وياليت أتباعه من متبعى المذهب السلفى يعُون ما يقول بدلا من هذه الفتاوى العشوائية التى ليس لها من سند إلا هذا الجهل بعوائد الناس وأعرافهم.

فلو سمعك الواحد منهم مثلا تسود النبى ﷺ وهو أمر له أسانيده فى الدين، تجده قد حميت عليه بشرته وازداد همه وحزنه، وتقطعت به الأسباب وهو يريد أن يبلغ منك مبلغه من السب واللعن والاتهامات البغيضة، فإذا سألته عن سبب موقفه هذا قال: إن السيادة لله وحده لأنه لا مقابل للسيد إلا العبد، وإقرارك للنبى ﷺ بالسيادة يعنى أنك قد أقررت بأنك له عبد إلى غير ذلك مما يقول ويشيع على غير علم وعلى غير معرفة.

ولو صدر هذا عن أصاغر القوم لكان أمر محتملا، أما أن يصدر عن كبرائهم، فإنه استنادا إلى ما قاله زعيمهم: ينبغى على الأمة أن تعيد النظر فى أمثالهم.

وهذا مثل له عندهم كثير من الأشباه والنظائر.

١١ – الإِفْتَاءُ بِالْحِكَايَةِ عَنِ الْغَيْرِ أَوْ بِمَا لاَ يَعْرِفُ الْمُفْتِى عِلَّتَهُ

ومن الأخطاء الشائعة فى عالم اليوم، أن الفتيا قد أسندت عند معتنقى بعض المذاهب المحدثة كالسلفية إلى غريبين ليس لهم من حظوظ العلم إلا النقل، أو إلى صبيان ليس لهم من أوائل العلم إلا معرفة أسماء بعض الرجال ممن يحضرون مجالسهم وهم أمثالهم فى المعرفة، وإن زادوا عليهم فى التمسك بهذا المذهب الجديد لأسباب يعرفونها ونعرفها.

والفتوى عند هؤلاء وأولئك تشبه أن تكون ضربًا من الحكايات يحكيها واحد عن واحد، كأن الحكاية هى المستند، وكأن الواحد المحكى عنه هو المعصوم الذى لا يجوز خلافه.

وعلماء أصول الفقه منذ القديم قد بحثوا فى مسألة هى أعلى من هذا الذى ذكرت لك ووضعته أمامك الآن.

---

(١) ابن القيم أعلام – جـ ٤ ص ١٩٩.

والمسألة التى طرحوها هى التى تدور حول ما إذا كان للفتى أن يفتى بالحكاية عن غيره من غير اجتهاد منه يقف من خلاله على أدلة المسائل، وعلى كيفية استنباط الأحكام من الأدلة، وعلى جدية إسقاط هذه الأحكام على واقع المسائل كل بما يناسبه.

قال صاحب البحر: [حكى عن بعض الأصوليين أنه لا يجوز للمفتى أن يفتى بالحكاية عن غيره، بل إنما يفتى باجتهاده، لأنه إنما سئل قوله. فإن سئل عن حكاية قول غيره جازت حكايته.

ولو جاز للمفتى أن يفتى بالحكاية جاز للعامى أن يفتى بما فى كتب الفقهاء] (١).

وهب أننا أخذنا بالقول الذى يبيح أحيانا للمفتى أن يفتى بالحكاية عن غيره، كأن كان سيحكى عن الصحابة رضوان الله عليهم أو غيرهم من كبار التابعين، فهل هذا القول نفسه يبيح لنا أن نأخذ بقول المفتى وهو نفسه لا يعرف إلا مجرد الحكاية، دون أن يكون قادرا على معرفة أو استيعاب علة الحكم ؟.

والقضية على هذا النحو من الطرح قد تكلم فيها أهل الرأى كما تكلم فيها غيرهم.

أم أهل الرأى فقد أباحوا للمفتى أن يحكى عن غيره وهو جاهل بعلة الحكم فى المسألة التى يحكيها، ويحكى الحكم فيها عن غيره.

غير أن الشافعية ومن وافقهم رفضوا هذا السلوك أشد الرفض، واستنكروه أشد الاستنكار.

قال الزركشى وهو شافعي المذهب: [لا يجوز عندنا للمفتى أن يفتى بقول بعض السلف وهو لا يعرف علته، خلافا لأصحاب الرأى.

قاله الأستاذ أبو منصور] (٢).

ولعلنا من خلال طرح هذه المسائل على هذا النحو، نكون قد وضعنا خطوطا حمراء من خلال هؤلاء الجهابذة من العلماء أمام هؤلاء المتجرئين على الإفتاء، دون أن يكون

---

(١) الزركشى - بحر - ج ٦ ص ٣١٦.

(٢) السابق ص ٣١٨.

عندهم فى دين الله فهم، دون أن يكون عندهم أثارة من علم بوحى السماء.

ولله وحده الأمر كله من قبل ومن بعد.

أَقْسامُ المُفْتِين

وبعد أن بينا المفتى والشروط الواجب تحقيقها فيه.

وبعد أن بينا أن أولى هذه الشروط يمكن انحصاره فى نقطتين هما: الاجتهاد، والعدالة.

وبعد أن بينا الجانب الإجرائى فى فتاوى المفتين.

بعد أن بينا هذا كله وكثيرا غيره يحسن بنا أن نتحدث عن المفتين ونقسمهم إلى أقسام.

وكاتب هذه الصفحات حين لاح له هذا الغرض من البحث نظر فى كتب الأوائل خاصة ما يتصل منها بهذه المسألة.

وبعد إطالة النظر فيما كتبه الأولون رأى كاتب هذه الصفحات أن الأوائل ليسوا على منهج واحد فى تقسيم المفتين وتصنيفهم على درجات متعددة.

وهؤلاء حين اختلفوا لم يكن اختلافهم هذا عشوائيا، وإنما جاء اختلافهم على أساس اختلاف وجهة النظر فى أساس التقسيم، حيث لم يتفقوا على أساس واحد يعودون إليه فيما يبتغون من تقسيم المفتين إلى أقسام وترتيبهم فى درجات تصعد بهم واحدة فوق الأخرى.

وما كان لى ولا لغيرى أن يجمع هذه الأسس كلها فى أساس واحد.

ومن أجل ذلك رأيت أن أشير إلى هذه التقسيمات على ما هى عليه عند الأوائل، ناسبًا كل تقسيم إلى صاحبه مبرزا الأساس الذى اعتمد عليه صاحب هذا التقسيم أو ذاك ما استطعت إلى ذلك سبيلا.

وأنا لا أدعى أنى سأستقصى العلماء استقصاء، وإنما سأكتفى بضرب أو أكثر بما تسمح به الطاقة، أو يتسع له صدر هذا البحث الذى آمل ألا يضيق بنا ذرعا باعتبار أنه مرصود، لا ليكون مقصودا بذاته، وإنما ليكون جزءا من كتاب، أو بابًا فى بحث.

وسأبدؤك من مذهب الإمام مالك لأصور لك رأيا لأحد جهابذته، لتبين كيف قسم المفتين إلى أقسام على أساس عقلى قد ارتضاه لنفسه وسار على هداه.

تَقْسِيمُ الشَّاطبىّ

وهذا الإمام الذى أريد أن أبدأك به هو الإمام إبراهيم بن موسى اللخمـــى الغرنـــاطى المالكى.

ولقد نظر هذا الإمام فى شروط المفتى فوجدها تدور على محورين:

أحَدُهُمَا: العلم، وهو الجانب النظرى فى تكوين شخصية المفتى.

وثَانيهمَا: العدالة، وهى فى حقيقة الأمر ليست سوى هذا الجانب التطبيقى لما يحصله الفقيه من العلم بالشريعة التى يفتى فيها.

من أجل ذلك فقد رأى هذا الإمام العظيم أن يقسم المفتين، لا على أساس من تحصيل العلم وجمعه والنظر فيه وتحليله فحسب، وإنما ذلك ينظر فى هذا المفتـــى الفقيـــه ليـــرى مقدار ما يطبقه على نفسه من هذا العلم الذى علمه ويفتى على أساس منه.

ولقد رأى الشاطبى أن هذه القاعدة التى ضبطها على هذا النحو، تجعل المفتـــين فـــى الواقع وفى نظر الناس ينقسمون إلى قسمين:

أحَدُهُمَا: من كان منهم فى أفعاله وأقواله وأحواله على مقتضى فتواه، فهـــو متصـــف بأوصاف العلم، قائم معه مقام الامتثال التام. حتى إذا أحببت الاقتداء به من غيـــر ســـؤال أغناك عن السؤال فى كثير من الأعمال، كما كان رسول الله ﷺ يؤخذ العلـــم مـــن قولـــه وفعله وإقراره.

فهذا القسم إذا وجد فهو أولى ممن ليس كذلك.

وترجع أولويته للفتوى وأهميته بين الناس إلى أمرين ظاهرين:

أ – الأمر الأول: أن من كان هذا حاله فوعظه أبلغ، وقوله أنفع، وفتواه أوقـــع فـــى القلوب ممن ليس كذلك، لأنه هو الذى ظهرت ينابيع العلم عليه، واســـتنارت كليتـــه بـــه، وصار كلامه خارجًا من صميم القلب – والكلام إذا خرج من القلب وقع فى القلب – ومن كان بهذه الصفة فهو من الذين قال الله فيهم: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَـٰٓؤُاْ إِنَّ ٱللَّـهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر : ٢٨) بخلاف من لم يكن كذلك، فإنه وإن كان عدلا وصادقا وفاضـــلا لا يبلغ كلامه من القلوب هذه المبالغ، حسبما حققته التجربة العادية.

ب – والأمر الثانى: أن من طابق فعله قوله من المفتين كانت هذه المطابقة شاهدة لصدق ذلك القول.

فمن طابق فعله قوله صدقته القلوب، وانقادت له بالطواعية النفوس بخلاف من لم يبلغ ذلك المقام وإن كان فضله ودينه معلوما.

وثانى القسمين: المفتى الذى لا يطابق قوله فعله مطابقة تامة أو لا يطابقه أصلا.

وبين هذين الحدين مراتب يتصاعد بعضها فوق بعض إلى أن يقارب النوع الأول الذى ذكرناه قبل.

والنظر فى أصحاب هذه المرتبة الذين يخالف فعلهم قولهم مخالفة كلية أو جزئية بقصد الوقوف على المطابقة أو عدمها، يجب عليه أن ينظر فى أحوال أصحابها بالنسبة إلى الأوامر والنواهى، فإذا طابق فيهما – أعنى فيما عدا شروط العدالة – فالأرجح المطابقة فى النواهى.

فإذا وجد مجتهدان أَحَدُهُمَا مثابر على أن لا يرتكب منهيا عنه لكنه فى الأوامر ليس كذلك، ولآخر مثابر على أن لا يخالف مأمورا به لكنه فى النواهى على غير ذلك، فالأول أرجح فى الاتباع من الثانى؛ لأن الأوامر والنواهى فيما عدا شروط العدالة إنما مطابقتها من المكملات ومحاسن العادات.

واجتناب النواهى آكد وأبلغ فى القصد الشرعى من أوجه.

الوجه الأول: (وهو عقلى) أن – درء المفاسد أولى من جلب المصالح – وهو معنى يعتمد عليه أهل العلم.

الوجه الثانى: (وهو عقلى كذلك) أن المناهى يعتبر الامتثال فيها بفعل واحد وهو (الكف) فللإنسان قدرة عليها فى الجملة من غير مشقة.

وأما الأوامر فلا يعتبر الامتثال فيها بفعل واحد، وإنما يكون الامتثال فى كل فعل بحسبه، والبشر لا قدرة لهم على فعل جميعها، وإنما تتوارد على المكلف على البدل بحسب ما اقتضاه الترجيح.

فترك بعض الأوامر ليس بمخالفة على الإطلاق، بخلاف بعض النواهى، فإنه مخالفة

في الجملة.

فترك النواهى أبلغ فى تحقيق الموافقة.

الوجه الثالث: (وهو يعتمد على النقل أو النص الشرعى).

فقد جاء فى الحديث: عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ « دَعُونِى مَا تَرَكْتُكُمْ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَىْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ » فجعل المناهى آكد فى الاعتبار من الأوامر، حيث حتم فى المناهى من غير استثناء، ولم يحتم ذلك فى الأوامر إلا مع التقييد بالاستطاعة.

وذلك إشعار بما نحن فيه من ترجيح مطابقة المناهى على مطابقة الأوامر [١].

أرأيت إلى هذا الإمام كيف قسم المفتين على قاعدته ؟ وكيف ضبط أقسامه بهذه القاعدة ؟ وكيف رتب الأقسام على أساس نازل ؟.

لقد حصر الإمام أقسام المفتين فى قسمين رئيسين هما طرفان فى الحقيقة بينهما درجات، تقترب من كل واحدة منهما فتتعدد بمقدار ما تقترب أو تبتعد.

والرجل ليس له من قاعدة يضبط مسائله عليها، إلا أن يكون الفقيه المفتى قد طابقت أقواله وأفعاله، أو تخلى عن هذا التطابق.

تَقْسِيمُ الإِمَامِ النَّوَوِىِّ

وهذا إمام آخر من أئمة الفقه البارزين فى المذهب الشافعى وهو الإمام: أبو زكريا محى الدين بن شرف النووى.

وهذا الإمام قد قسم المفتين إلى قسمين رئيسين لكنه لم ينضبط بضابطة الإمام الشاطبى، وإنما ضابطته هى القدرة على الاجتهاد بمعناها الواسع الشامل.

والناس أمام هذه الضابطة على قسيمن إجمالا.

أما الْقِسْمُ الأَوَّلُ منهما: فرجاله قادرون على الاجتهاد المطلق، بحيث إذا نظرت إلى

---

(١) راجع الشاطبى – موافقات – جـ ٤ ص ٢٧١ وما بعدها.

الواحد منهم، تجد أنه قد توفرت له القدرة على الاجتهاد من حيث النظر في الأدلة الشرعية وحصرها، ومن حيث القدرة على استخراج الحكم من كل دليل، ومن حيث القدرة على إسقاط الحكم على الواقعة التى قد أدركها وأحاط بجميع جوانبها.

والمجتهد الذى هذا شأنه لا بد أن تتوفر له أدوات الاجتهاد التى قد ذكرناها من قبل، ونجملها الآن لك إجمالا.

فهو يشترط فيه أن يكون فقيها بمعرفة أدلة الأحكام الشرعية عن الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وما التحق بها على التفصيل.

وهذا الذى اشترطناه له من هذا القبيل يمكن تحقيقه من مطالعة كتب الفقه.

وأن يكون عالما بما يشترط فى الأدلة، ووجوه دلالتها، وبكيفية اقتباس الأحكام مِنْهَا.

وهذا الذى ذكرناه يستفاد من كتب أصول الفقه.

ويجب على الفقيه الذى هذا شأنه أن يكون عارفا بعلوم القرآن، والحديث، والناسخ والمنسوخ، والنحو، واللغة، والصرف، واختلاف العلماء واتفاقهم بالقدر الذى يتمكن معه من الوفاء بشروط الأدلة والاقتباس مِنْهَا.

كما يشترط فى المفتى من هذا النوع أن يكون ذا ملكة ودربة وارتياض فى استعمال ما ذكرناه لك، وإلا كان تحصيله ضربًا من التراكميات فى قلب هذا المجتهد على غير ترابط وعلى غير فائدة ترجى.

كما يشترط فيه أن يكون عالما بمسائل الفقه يعرف القواعد العامة، والأصول الأساسية، وما يتفرع على هذه القواعد وتلك الأصول من مسائل.

هذا إجمال ما ذكرناه للمجتهد المطلق وهو هنا يمثل القِسْمَ الأوَّل من المفتين وهو المفتى المطلق.

فمن اجتمعت فيه هذه الصفات إذن فهو المجتهد المطلق الذى يلبى فرض الكفاية المفروض على الجماعة.

ومن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو المفتى المطلق المستقل، وهو الذى يسقط به كذلك فرض الكفاية عن الجماعة الذى يلزمها أن يكون فيها مفتى من هذا النوع يقوم لها بأمور

دينها.

وهذا المفتى المطلق أو المجتهد المطلق لا يشترط فيهما ولا فى أحدهما ضرورة أن تكون آحاد المسائل وآحاد الأحكام المتصلة بكل مسألة حاضرة على ذهنه وهو يفتى فى مسألة بعينها، وإنما يكفيه أن يكون مستحضرا لمسألته والحكم فيها، شريطة أن يكون مستحضرا لجميع المسائل والأحكام التى لها صلة بمسألته وحكمه لما قد ذكرناه من قبل من خاصية المسائل الاجتماعية التى تتميز بها عن المسائل الطبيعية أو الحيوية.

وأنت خبير أننا حين أجملنا لك هذه الشروط هنا، وحين فصلناها فى موضعها، لم نذكر منْهَا أن يكون هذا المجتهد أو ذاك المفتى ماهرا بمسائل الحساب.

ولم يكن هذا الإغفال منا نوعا من الخطأ أو ضربًا من النسيان، وإنما أغفلناه لأن العلماء لم يشترطوه ونحن معهم.

ومع أننا ندرى أن بعض المسائل الفقهية تحتاج إلى المسائل الحسابية، خاصة ما كان منْهَا فى علم الفرائض، إلا أن هذا الاحتياج يعد من الأمور العارضة التى لا تزلزل مرتبة المجتهد المطلق أو المفتى المطلق.

وقل مثل هذا فى علم الفلك، فإنا مع علمنا أن الفقيه المطلق يُحتاج إليه فى بعض الأحيان لتحديد أوقات الصلاة بدقة، خاصة ما يتصل منْهَا بالعشاءين أو الصبح، ومع علمنا أنه يحتاج إليه فى تحديد مواقيت الناس التى يلتزمون بها فى تعاقداتهم، أو مواقيت الشريعة كالصوم والحج.

إننا مع علمنا بمثل هذا الاحتياج وذاك لعلم الفلك لكننا لم نر هذا الاحتياج جوهريا، ولذا لم نشترطه هنا، وإن كان بعض الفقهاء اشترطوه، مع أن وجوده كغيره من المحسنات التى يزدان بها الفقيه ويكون فى موقعه أكثر سدادا.

قال النووى: [وهل يشترط أن يعرف من الحساب ما يصحح به المسائل الحسابية الفقهية ؟ حكى أبو إسحاق وأبو منصور فيه خلافا لأصحابنا، والأصح اشتراطه].

وهذا القسم على كل حال نادر الآن فى أمة الإسلام، كما كان نادرا فى العصور المتأخرة ندرة مقلقة صرح بها كثير من العلماء.

يقول الشيخ محى الدين النووى: [ومن دهر طويل غدم المفتى المستقل وصارت الفتوى إلى المنتسبين إلى أئمة المذاهب المتبوعة].

ولعل الله عز وجل يمن على آخر هذه الأمة بما من به على أوائلها بعلماء أفذاذ يتولى كل واحد من هؤلاء الأفذاذ مسئولية أن ينشط لهذه الأمة أمور دينها.

وأما الْقِسْمُ الثَّانى من تقسيمات الإمام النووى: فهو يشمل هؤلاء العلماء الذين ينتسبون إلى أصحاب المذاهب المعروفة أيا كان هذا المستوى الذى يكون عليه المنتسب.

وهذا النوع من المفتين ما زال موجودا فى الأمة، وأصحابه ظاهرون فيها ظهورا لا يكاد يَخفى.

النَّوَوِىُّ وَمَرَاتِبُ الْمُفْتِينَ الْمُنْتَسِبِينَ إِلَى الْمَذَاهِبِ

ويجزم الإمام النووى أن المنتسبين إلى المذاهب من المفتين، وهم المندرجون تحت هذا الْقِسْمِ الثَّانِى، ليسوا جميعا على مرتبة واحدة، وإنما ترتفع بهم المراتب، أو تنزل على حسب زاوية رؤياك لهم.

وهم على كل حال يشغلون مراتب أربع:

١ – والمرتبة الأولى من هذه المراتب: هى أن يكون المجتهد المفتى قد تعلق بمذهب معين، لكن لا على وجه حكاية مسائله بأعيانها مع أحكامها على نحو ما صدرت عن إمام المذاهب، وإنما ينتحى منحا آخر خلاصته: أنه يدرس أصول هذا المذهب ويهضمها، ويفقه نفسه على أساس مِنْهَا، ثم يخضعها إلى فترة من التدريب تترك فى نفسه ملكة مدربة قادرة على الاسنباط، لكنه يأخذها بهذه الأصول التى وضعها إمام مذهب ما أخذا شديدا، بحيث لا يصدر فى فتواه ولا فى اجتهاده إلا عن هذه الأصول.

فهذا النوع لا يقال فيه: إنه ناقل مذهب، بمقدار ما يقال عنه: إنه قد ارتضى أصول هذا المذهب أو ذاك ولم يرتض غيرها من الأصول، ثم هو بعد ذلك ذو قلب فقيه، وملكة مدربة يصدر عنها فى أحكامه التى تراءت له.

وهذا النوع من المفتين يشبه المفتى المطلق إلا أن يكون هذا المفتى الأخير قد تقيد فى اجتهاده بأصول مذهب معين.

٢ – **أما المرتبة الثانية فهى**: أن يكون المفتى هاضما للمذهب مسائله وأحكامه، وكيف استخرج الإمام الحكم من الدليل، وكيف أسقط الحكم على الواقعة.

وأنت ترى أننا بذلك أمام مرتبة رجالها قد استوعبوا مذهب إمامهم استيعابًا شديدا، ولم يستظهروه حفظا فى قلوبهم فقط، وإنما وقفوا على طريقة الإمام فى كل مسألة على نحو ما ذكرناه.

ومن مميزات أصحاب هذه المرتبة أنهم قادرون على التخريج بناء على أصول هذا المذهب.

والتخريج معناه: أن تأتى مسألة حادثة لم يقف المفتى على ما قاله إمامه فيها، فيقوم هو بضبطها على أصل من أصول هذا المذهب الذى يتبعه.

وقد تكون هناك مسألة مشابهة لمسألة قال فيها إمامه برأيه على أصل من أصوله، ثم رأى هو أن يخالف إمامه فيها دون أن يخرج على هذا الأصل الذى اعتمد عليه إمامه.

ومهما كان إعجابنا بهذا المفتى.

ومهما كانت ثقتنا فى هذه الدرجة من الإفتاء، فإننا مع ذلك كله نستطيع أن نقول: إن رجال هذه الدرجة يُسقطون عن الجماعة هذا الواجب الكفائى الذى ألزمتهم الشريعة به، وهو أن يكون فيهم مفتى مجتهد اجتهاد مطلقا.

فما أصحاب هذه المرتبة فى الحقيقة إلا رجالا يقلدون مذهب إمامهم، وما يصدر عنهم من فتوى فى مثل هذه الظروف، إنما هى فى الحقيقة تنسب إلى الإمام، ولا تنسب إلى قائليها.

٣ – وهذه المرتبة الثالثة ترجع عن المرتبتين اللتين ذكرناهما سلفا.

ورجال هذه المرتبة قد أحاطوا بمذهب إمامهم إحاطة استظهار، وحفظ مع إضافة لآثار بعض الملكات الخاصة من نحو: تحرير بعض المسائل وضبطها، ومن نحو: الموازنة والترجيح، ومن نحو: قياس بعض المسائل على بعض لما بينها من التشابه.

وإذا كنا قد أطلقنا على أصحاب المرتبة الثانية أنهم وجهاء المذهب، فإن أصحاب هذه المرتبة قد قصروا عن الوجهاء: إما فى الإحاطة بالمسائل واستيعابها واستيعاب أحكامها،

وإما في الوقوف على كيفية ربط المسائل بأدلتها، وعلى كيفية استنباط الأحكام من الأدلة، وعلى كيفية إسقاط الأحكام على الوقائع.

وإذا كان الوجهاء الذين هم رجال المرتبة الثانية لم يبلغوا مبلغ إعفاء الجماعة من الواجب الكفائي الذي بمقتضاه يجب على الجماعة أن توفر منْهَا من يشغلون مرتبة المفتي المستقل، فإن رجال المرتبة الثالثة أشد بعدا من تحصيل هذا الإعفاء لهذه الجماعة أو تلك.

٤ – **وأما المرتبة الرابعة والأخيرة:** فهي آخر مرتبة من أسفل في العد التنازلي، وأصحابها يجيدون حفظ المذهب ولكن بدرجة أقل.

وهؤلاء لا يملكون القدرة الكاملة على استيعاب مسائل المذهب ولا على كيفية تخريج مسائله، الأمر الذي يجعلهم ينقلون الفتوى فيما يعرفون من مسائل المذهب.

ولحسن الحظ أن المسائل كلها الآن قد أصبحت منضبطة، بحيث يندر جدا أن يجد مسألة لم يقل فيها رءوس المذهب ولا أتباعه قولا يوضحها ويجلي الموقف منْهَا.

وأصحاب هذه المسألة يكفي فيهم أن يقال: إنهم نقلة، ويبعد بعد المشرقين أن يقال عنهم: إنهم مجتهدون، أو أنهم مفتون مستقلون.

ومن هنا يتضح لك أن الإمام النووي قد قسم المفتين إلى أقسام:

فإن شئت قلت: إنه قد قسمهم إلى قسمين: المفتي المطلق، والمفتي التابع لمذهب من المذاهب، ثم يندرج تحت النوع الثاني أنواعه الأربعة على نحو ما ذكرت لك.

وإن شئت قلت: إن الإمام النووي قد ذكر للمفتين أقساما خمسة، هذا المفتي المطلق، وهذه المراتب الأربعة للمفتي المنتسب لمذهب من المذاهب.

والنووي قد فعل هذا كله، فذكر أولا أن المفتين قسمان، ثم ختم مقالته بقوله: [هذه أصناف المفتين وهي خمسة، وكل صنف منْهَا يشترط فيه حفظ المذهب وفقه النفس، فمن تصدى للفتيا وليس بهذه الصفة فقد باء بأمر عظيم] (١).

---

(١) راجع الإمام النووي المجموع جـ ١ ص ٧٥ وما بعدها.

تَقْسِيمُ ابْنِ القَيِّمِ

والتقسيم الثالث من هذه التقسميات نحب أن ننسبه إلى محمد بن أبى بكر المعـــروف بابن قيم الجوزية.

ونريد هنا أن نلفت النظر إلى أن ابن القيم قد عاش فى نفس المنطقة التى عاش فيهـــا الإمام النووى، وهو وإن لم يلتق به على وجه القطع فيما نعلم، إلا أن آثار النـــووى قـــد وقعت بين يديه بلا شك، وظهرت آثارها فى بعض ما ذكره ابن القيم، وَمِنْهَا ما نحن فيه.

ولقد اجتهدنا غاية الاجتهاد ونحن نبحث عن قاعدة التقسيم عند ابن القيم ومبدأ التقسيم عنده فلم نجد له إلا تلك الحماسة فى إثبات الهوية.

وبيان ذلك أن ابن القيم قد اتخذ من أصول مذهبه هو قاعدة لتقسيم المفتين.

فمن كان على أصول مذهبه كان هو المفتى بالإطلاق.

ومن كان على غير أصول مذهبه كان مقلدا للمذهب، وقسمهم درجات قـــد اســـتفادها من الإمام النووى.

وبعد هذه التوطئة أقول: إن المفتين عند ابن القيم ينقسمون إلى قســـمين علـــى وجـــه الإجمال، وإلى أربعة أقسام على وجه التفصيل.

١ – أما القِسْمُ الأوَّلُ: فهو ينطبق على هذا [العالم بكتـــاب الله، وســـنة رســـوله ﷺ، وأقوال الصحابة، فهو المجتهد فى أحكام النوازل يقصد فيها موافقة الأدلة الشرعية: حيث كانت، ولا ينافى اجتهاده تقليده لغيره أحيانا، فلا تجد أحدا من الأئمة إلا وهو مقلد من هو أعلم منه فى بعض الأحكام، وقد قال الشافعى رحمه الله ورضى عنه فى موضع من الحج – قلته تقليدا لعطاء – فهذا النوع الذى يسوغ لهم الإفتاء، ويسوغ استفتاؤهم، ويتأدى بهـــم فرض الاجتهاد، وهم الذين قال فيهم النبى ﷺ: إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها، وهم غرس الله الذين لا يزال يغرسهم فى دينه، وهم الـــذين قـــال فيهم على بن أبى طالب كرم الله وجهه: لن تخلو الأرض من قائم لله بحجته].

هذه هى الطائفة الأولى كما وصفها ابن القيم.

ومؤهلات هذه الطائفة التزامهم بأسس وعناصر المذهب السلفى بالمعنى الذى يفهمـــه

ابن القيم من السلفية، فيكفيه منهم أن يعرفوا كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وأقوال الصحابة، ولا عليهم بعد ذلك أن يفوتهم من الأدوات ما هو محل إجماع الفقهاء.

وهذه الطائفة هم الذين يسقط بهم الواجب الكفائي عن الأمة كلها، حيث يجب على الأمة أن تحقق فيها من بين أفرادها المجتهد المطلق، والمفتي المطلق.

وهؤلاء القوم عند ابن القيم هم الغرس الذين غرسهم الله في الأمة فيزهرون ويثمرون حيث لا يزهر غيرهم ولا يثمر ... إلى غير ذلك من الأوصاف التي وضعناها بين يديك بعبارات الشيخ، ثم علقنا عليها بما ترى إيضاحا لا نقدا.

٢ – وأما الْقِسْمُ الثَّاني: فهو يشمل سائر العلماء في هذا المجال الذين هم دون المرتبة الأولى التي ذكرناها من قبل.

وتحت هذه المرتبة الثانية ثلاث درجات يعلو بعضها فوق بعض، أو ينزل بعضها عن بعض حسب زاوية الرؤية واعتبار الملاحظ.

وسوف نذكر لك هذه المراتب الثلاثة مرتبين إياها ترتيبًا تنازليا.

أ – وأول هذه المراتب من هذه الدرجة الثانية أولئك النفر الذين اتخذوا لهم أئمة، بحيث يتأمل كل واحد منهم في مذهب إمامه، فيفقه أصوله، ويحفظ فتاواه ومسائله، بحيث يكون قادرا على الاجتهاد في المذهب الذي ينتمي إليه.

وابن القيم يعتبر هؤلاء الناس بمنزلة النواب عن رجال المرتبة الأولى.

ولست أدري كيف يسوغ هذا الاعتبار مع أن الفرق بين هذه المرتبة ومرتبة المجتهدين الأوائل عنده فرق شاسع.

فالمرتبة عنده ليس لها من الأصول إلا ما يعتمده هو من الكتاب والسنة وآراء الصحابة.

أما المجتهدون في المذاهب فكل واحد منهم إنما يجتهد على أصول المذهب الذي يعتنقه ويعلن ولاءه له.

وليست هذه ملاحظه شكلية، وإنما هي ملاحظة تؤكد ما قلناه من قبل، أن ابن القيم كثيرا ما يصدر في أحكامه وهو يؤرخ للعلماء عن مبدأ إثبات الهوية وإعلان الانتماء

المذهبى.

ب – والمرتبة الثانية من تلك المراتب التى تندرج تحت القِسْمِ الثَّانِى، هم أولئك النفر الذيم اتخذوا لهم أئمة، وحفظوا عنهم أصول المذهب وفتاوى الإمـــام أو المجتهـــدين فـــى المذهب حفظا تاما، وهم يعرفون كيفية اجتهاد إمامهم، والطريقة التى كان يســـتنبط بهـــا الأحكام من أدلتها معرفة جيدة، لكنهم لا يحملون أنفسهم على الاجتهاد، وإنما هم يكتفـــون باجتهاد أئمتهم اكتفاء تاما.

جـ – والطائفة الثالثة والأخيرة من هذه الطوائف المندرجة تحت القسم الثانى هم أناس من الفقهاء مبلغهم من العلم أنهم يعرفون المسألة بدليلها، والحكم الصادر فيها.

وهم لا يحملون أنفسهم على معرفة فقه إمامهم ولا كيف تم له استنباط هذا الحكم من الدليل.

وهم يعلنون دائما أن إمامهم أرجح الناس عقلا، وأقدرهم على الاســـتيعاب والفقـــه، وأبصرهم بموقع الحكم من الدليل، وأعرفهم بوسائل إسقاط الحكم على القضية.

وهم من أجل ذلك كله قانعون بالإفتاء على ما قاله إمامهم، ودورهم فى الفتوى هـــو الحكاية لا غير.

وابن القيم ينظر إلى هذه الأقسام خاصة ما كان منها فى المرتبتين الأخيرتين نظـــرة الازدراء وعدم التقدير.

ولكنه فى نهاية الأمر يعتبر فتواهم، وإن كان لا يعتبر واحدا منهم قـــد وصـــل إلـــى درجة إسقاط الحكم التكليفى المتعلق بالجماعة والذى يفرض عليهم تحصيل مرتبة المفتـــى فيهم على سبيل الفرض الكفائى.

هذه هى المراتب التى ذكرها ابن القيم.

فإن شئت حصرتها فى مرتبتين، وقسمت المرتبة الثانية إلى ثلاثة أقسام.

وإن شئت حصرت الأقسام كلها فى أربعة على ما فعل ابن القيم نفسه والأمر علـــى كل حال سهل ميسور.

وأنت إذا نظرت فى تقسيم ابن القيم لوجدت أن هذه المراتب الثلاث ما هـــى إلا نقـــل

مباشر عما ذكره الإمام النووى.

فتأمله إن شئت.

ثم زاد عليها هذه المرتبة التى ذكرها فى القمة وما هى إلا دلالة على إثبات الهوية كما ذكرت لك، الأمر الذى ألجأه إلى الدفاع عن نفسه حين رأى أن مرتبة القمة ليس بالضرورة أن يكونوا مجتهدين، فاضطر إلى القول: بأنه [لا ينافى اجتهاده تقليده لغيره أحيانا فلا تجد أحدا من الأئمة إلا وهو مقلد من هو أعلم منه فى بعض الأحكام، وقد قال الشافعى رحمه الله ورضى عنه فى موضع من الحج قلته تقليدا لعطاء] (١).

ودعنى ألفتك مرة أخرى إلى مرتبة القمة عند ابن القيم لننظر فيها جميعا ونحللها، وننظر فى مؤهلاتها ونتأملها.

ومؤهلات القمة عند ابن القيم أن يكون أفرادها حافظين للقرآن الكريم وحافظين ما يستطيعون حفظه من سنة خاتم المرسلين، وعالمين قدر الطاقة بآثار الصحابة رضوان الله عليهم.

وهذه عبارة الرجل أعيدها الآن بين يديك، قال: النوع الأول: [العلم بكتاب الله، وسنة رسوله، وأقوال الصحابة فهو المجتهد فى أحكام النوازل].

وجميل أن يكون الإنسان حافظا لكتاب الله.

وجميل كذلك أن يكون الإنسان حافظا لما تيسرله حفظه من سنة رسول الله ﷺ.

وجميل أن يكون الإنسان عنده شيء من العلم يتصل بأحوال الصحابة العلمية وآرائهم الفقيه كلهم أو بعضهم.

إنه لجميل هذا كله.

ولكن هل هذا الذى ذكره كله أو بعضه هو ما قاله العلماء واعتبروه أدوات للمفتى المستقل أو المجتهد المستقل ؟.

وهل هذا الذى ذكره كله أو بعضه هو الذى اعتمد عليه النبى ﷺ فى خطبته الشيهرة

---

(١) راجع ابن القيم – أعلام جـ ٤ ص ١٨٤ وما بعدها.

يوم عرفة ؟ أو يوم النحر ؟ أو ثانى أيام النحر من العام التاسع الهجرى ؟.

ظنى أن الرجل يعلم أن أدوات المفتى المستقل، والمجتهد المستقل عند العلماء تختلف كما وكيفا عما ذكره، وإن كان ما ذكره يعد بعض عناصر تكوين الشخصية عند المفتى المستقل، والمجتهد المستقل.

وظنى أن الرجل يعلم أن رسول الله ﷺ وهو يلقى خطبته ليحفظها الناس عنه، لم يكتف بتلقينهم لكى يضعهم على هذه المرتبة العليا، وإنما هو قد حضهم على أن ينقلوا ما سمعوه نصا إلى من بعدهم فى المكان أو فى الزمان، وعلل ذلك بقوله: « نَضَّرَ اللَّهُ امْرأً سَمِعَ مَقَالَتِى فَبَلَّغَهَا فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ غَيْرُ فَقِيهٍ وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ ».

وأنا وأنت نستطيع أن ننظر فى مرتبة القمة عند ابن القيم ونقارنها بما سلف من مراتب القمة عند الشاطبى والنووى وغيرهما ممن لم نذكرهم، لنرى أن مرتبة القمة واضحة المعالم عند الشاطبى، وهى كذلك واضحة المعالم عند النووى، ولكنها لا معالم لها واضحة أو مطموسة عند ابن القيم، اللهم إلا هذه الحماسة المذهبية، وإلا هذا الانتماء إلى تلك الطريقة المبتكرة التى ابتكرها من ابتكروها فى القرن الثامن للهجرة فأنتجت خلافا جنت الأمة الإسلامية منه شرا مستطيرا.

ونحن نتأمل أخيرا مرتبة القمة عند ابن القيم فلم نجد فيها إلا فتح باب من الشر لم يغلق إلى الآن، وهو هذا الباب الذى أتاح للغربيين أن يحتلوا أماكن العلماء الأماجد من غير مؤهلات تذكر، فأنتجت هذه الإتاحة لهؤلاء الغربيين أن يحتلوا ما احتلوه نوعا من اختلال النظام، حيث أصبح هؤلاء الغربيون ينظرون إلى علمائهم بشىء من الازدراء وعدم الاحترام، ثم يطلقون ألسنتهم فى النيل منهم، لا لشىء إلا أنهم يعتبرونهم من أبناء اليهود، وفراغ الفلاسفة على نحو ما عبر بذلك مرارا زعيمهم.

والشيخ هنا لا يتورع عن تجييش الجيوش ممن هم دون العشرين، يجعل من هذا أميرا، ومن ذاك سلطانا ... إلى غير ذلك من الألقاب، ثم يدفع بهم فى صدور العامة ليفرقوهم ويقطعوهم إربًا إربا، متناسين أن الله قد قال لنبيه ﷺ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ (الأنعام:١٥٩).

ولنقبض الآن على هذا القلم ونحن نعده إن شاء الله وقدر ويسر أن نعود إلـــى هــذه الطائفة بأسلوب علمى بحت ننظر فى أصولها، وأساليبها، وغاياتها من مســيرتها، واليــد الخفية التى تحركها، ومصادر الأموال التى تجعل الفقير المعدم تدخل فى ملكيتــه أمــوال قارون فى يوم وليله، من غير اتخاذ الأسباب أو الوسائل التى تؤدى إلى جلب هذا المــال، محتكمين فى ذلك كله إلى واقع الأمر وواقع الحال فى الدنيا، علـــى أن يكــون الفصــل النهائى لله عز وجل فى حياتنا الدنيا وفى يوم المآل.

المُستَفتى
أحوَالهُ وأحكَامهُ

الآن وقد وصلنا بك إلى الحديث عن المستفتى وعن أحكامه وعن أحواله.

وقد تظن أو يظن غيرك أن المستفتى هو الركن السلبى فى منظومة الاستفتاء.

ويرجع ظنك هذا إلى اعتقاد قد اعتقدته مسبقا من أن السائل ليس فيه مـن عناصـر الحركة الإيجابية ما تجعلنا نهتم به، أو نصنفه ضمن العناصر الفعالة.

وهذا الاعتقاد الذى سبق ظنك اعتقاد خاطئ ترتب عليه ظن أشد خطأ؛ وما ذلـك إلا أن المستفتى طالب لعلم بقصد تطبيقه على الجانب العلمى فى حياته، فهو أكثر إيجابية من سائر طلاب العلم، إذا الكثير منهم قد يطلب العلم لمجرد التعلم، أو قد يطلب العلم تقربًا لله عز وجل، أو لا شتهاره بين الناس بعلو قامته فى أوساطهم.

المستفتى إذًا ليس هذا العنصر الخامل، وليس هو الجانـب السـلبى فـى منظومـة اجتماعية ودينية هى من أشد منظومات المجتمع خطرا إن لم تكن هـى أخطرهـا علـى الإطلاق.

وبادئ ذى بدء يجب على أن اتوجه إلى كل مستفتى لأقول له من خلال هذا الحـديث إليه: إنك بأمر ربك مكلف بالبحث عن الطريق الصحيح الذى تنتهجه فى هذه الدنيا ابتغاء مرضاة الله، وإن تقصيرك فى هذا البحث عن المرشد الذى يضىء لك الطريق يعرضـك إلى التساؤل العنيف والشديد يوم القيامة، كما يعرضك فى هـذه الـدنيا إلـى أن تضـل الطريق.

وإنى لا أريد أن أطيل فى هذه المقدمة، كما أنى لا أريـد أن أعنـف فـى تصـوير تحذيرى للمستفتى المقصر.

لكنى أريد أن أقول هنا وعلى وجه عاجل: إن المستفتى شىء يفوق المتعلم من حيـث الأثر الاجتماعى الفردى.

فالمستفتى هنا طالب الفتوى أى الحكم الشرعى فى واقعة من الوقائع التى نزلت به أو وقعت منه، والذى سيفتيه إنما هو موقع على الفتوى بالنيابة عن الشارع.

ومن هنا يأتى الخطر الشديد الذى يحيط بالمسألة وبالسائل وبالمسئول جميعا.

وإذا كنا قد فرغنا من الكلام عن المفتى والفتوى، فإنه يجب علينا الآن أن نباشر الحديث عن المستفتى بقدر ما تتيح لنا الإمكانات، وبقدر ما يتسع لنا صدر هذا البحث مساحته ومقاصده التى وضعناها له.

حُكْمُ سُؤَالِ الْمُسْتَفْتِى

أما المستفتى فقد تَعْرِضُ له مسألةٌ من المسائل وهو يستقبل أيامه ولياليه، ويستقبل ما فى الأيام والليالى من الأحداث والأحوال فى علاقاته بالله عز وجل وبنفسه وبالإنسان وبالكون وبالحياة.

وإن المستفتى تعرض له هذه المسائل وقد لا يعرف لبعضها حكما يناسبها يبين له ما يريده الشارع منه فيها.

فما عسى أن يفعل والحالة تلك ؟.

لقد أجمع العلماء أن هذا المكلف الذى تعرض له هذه الأشياء يجب عليه أن يبحث بحثًا جادا عن المفتى الذى يفتيه، فإن وجده فى بلده فذاك.

وإن لم يجد فى بلده من يستفتيه وجب عليه الرحيل إلى من يفتيه وإن بعدت داره أو تباعدت محلته، فقد رحل خلائق من السلف فى المسألة الواحدة الليالى والأيام.

الْمُسْتَفْتِى يَخْتَارُ مُفْتِيه قَطْعًا

وكثير من الناس فى هذا الزمان تعرض إلى الواحد منهم المسألة، فيذهب إلى مسجد أو زاوية، أو يكتفى أثناء مروره فى الشارع أو الطريق العام بمجرد هذا المظهر الدينى، ثم يعرض مسألته على هؤلاء أو هؤلاء.

ثم هذا الذى يسأل يأخذه الاعتزاز بنفسه شأوا بعيدا عن خلق المفتى الذى ينبغى أن يكون عليه، فيفتى سائله بغير علم ويكتفى السائل بذلك مغتبطا بالجواب إن كان فى صالحه، وهو غالبًا لا يكون فى صالحه لأن الذى استفتاه كأنه نظر فى وجهه يتلمس فى قراءته لهذا الوجه ما يرضى سائله من الأجوبة، فيلقى بها إليه على نحو ما يريد السائل لا يعد ذلك.

وهذا الإنسان الذى تقمص شخصية المفتى على غير علم وعلى غير تقى من الله، يظن أن المسألة ستكون سهلة، وأن الخطب سيكون يسيرا يشجعه على ذلك ما يحصل عليه أحيانا من متاع يترتب على ملء البطون أو مل الجيوب.

أما هذا الذى ادعى علمه بالدين وألقى بالفتاوى الخاطئة لأولئك الغربيين، فإنى ألفته إلى ما مضى من تاريخ المسلمين، وسأجتزئ بعضا من سيرة الإمام مالك مع من كانوا يستفتونه وهو من هو بين الرجال، ومكانته مكانته من العلم والمعرفة.

قال الإمام مالك بن أنس: ربما وردت عَلَيَّ المسألة تمنعنى من الطعام والشراب والنوم.

فقيل له: يا أبا عبد الله ! والله ما كلامُك عند الناس إلا نقرٌ فى حجر، ما تقول شيئا إلا تلقوه منك.

قال: فمن أحق أن يكون هكذا إلا من كان هكذا.

وقال: إنى لأفكر فى مسألة منذ بضع عشرة سنة، فما اتفق لى فيها رأى إلى الآن.

وقال: ربما وردت عَلَيَّ المسألة فأفكر فيها ليالى.

وكان إذا سئل عن المسألة قال للسائل: انصرف حتى أنظر فيها، فينصرف ويردد فيها؛ فقيل له فى ذلك، فبكى، وقال: إنى أخاف أن يكون لى من المسائل يوم وأى يوم.

وكان إذا جلس نكس رأسه وحرك شفتيه يذكر الله، ولم يلتفت يمينا ولا شمالا.

فإذا سئل عن مسألة تغير لونه - وكان أحمر - فيصفر وينكس رأسه ويحرك شفتيه، ثم يقول: ما شاء الله، لا حول ولا قوة إلا بالله ! فربما سئل عن خمسين مسألة فلا يجيب منْها فى واحدة - وكان يقول: من أحب أن يجيب عن مسألة فليعرض نفسه قبل أن يجيب على الجنة والنار، وكيف يكون خلاصه فى الآخرة، ثم يجيب.

وقال بعضهم: لكأنما مالك والله إذا سئل عن مسألة والله واقف بين الجنة والنار.

وقال: ما شيء أشد على من أن أسأل عن مسألة من الحلال والحرام، لأن هذا هو القطع فى حكم الله، ولقد أدركت أهل العلم والفقه ببلدنا، وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة كأن الموت أشرف عليه، ورأيت أهل زماننا هذا يشتهون الكلام فيه والفتيا، ولو وقفوا

على ما يصيرون إليه غدا، لقللوا من هذا، وإن عمر بن الخطاب وعليا وعامة خيار الصحابة كانت ترد عليهم المسائل وهم خير القرن الذى بعث فيهم النبى ﷺ، وكانوا يجمعون أصحاب النبى ﷺ ويسألون، ثم حينئذ يفتون فيها، وأهل زماننا هذا قد صار فخرهم الفتيا، فبقدر ذلك يفتح لهم من العلم [(١)].

وأما هذا المستفتى الذى قنع بعرض سؤاله على إنسان ليس له من العلم إلا ادعاؤه، وليس له من الفقه إلا أن يلبس لباس المتفقهين.

أما هذا المستفتى الذى قنع بسؤال هؤلاء وهؤلاء، فإنه لا يَخْلُصُ له دينه ويصفو أمام الله عز وجل، وإنه لا تخلص له نفسه من العهدة والتبعة لأنه لم يبذل من المجهود قليلا أو كثيرا فى البحث عن الحكم المتصل بتلك المسائل التى تعرض له، وهو مسئول عن ذلك كله مسئولية مباشرة.

قال الإمام النووى فى مجموعه: [يجب عليه (يعنى المستفتى) قطعا البحث الذى يعرف به أهلية من يستفتيه للإفتاء إذا لم يكن عارفا بأهليته، فلا يجوز له استفتاء من انتسب إلى العلم، وانتصب للتدريس والإقراء وغير ذلك من مناصب العلماء، بمجرد انتسابه وانتصابه لذلك] [(٢)].

وإذا كان للمستفتى هذا الموقع الممتاز من منظومة الفتوى، فإن هذا الموقع الممتاز نفسه راجع إلى أن المستفتى مكلف بالبحث عن فقيه بحثًا تاما.

اصْطِفاءُ المُفْتى

ولما كانت أهمية المستفتى راجعة إلى وجوب بحثه عن مفتيه، فإنى أرغب إليك أن تتابعنى وأنا أقدم بين يديك خطة مقترحة يتبعها المستفتى كى يخلص من عهدة التكليف بالبحث عن مفتيه.

أ – إن أول شىء سيواجه المستفتى وهو يبحث عن مفتيه، هو أن الساحة ممتلئة بأناس كثيرين قد يشير إليهم البعض من العامة بأنهم مفتون، أو يتواتر على ألسنة الناس

---

(١) راجع الشاطبى موافقات جـ ٤ ص ٢٨٦ وما بعدها.

(٢) المجموع جـ ١ ص ٩١.

أن فتواهم صحيحة، أو يقول الواحد منهم على نفسه بأنه صالح للإفتاء، أو ما كـان مـن غير هؤلاء وهؤلاء.

فماذا عساه أن يفعل أمام هذا الحشد الذى امتلأت به الساحة، والكثير منهم ليسوا بأهل للفتوى فى الواقع ؟

أما أنا فأقول لك ناصحا إياك: إن الذى يجب عليك أن لا تأخذ عن هذا الرجل الـذى اشتهر على ألسنة الناس من العامة امتداحه والشهادة له بالقدرة على الإفتاء، وما ذلـك إلا لأن كثيرا من الإلباس إنما يأتى من قبيل ما يشتهر على ألسنة الناس خاصة العوام منهم.

وتبرير هذا القول عندى أن شهادة العوام للفقيه لا تزيده رفعـة ولا تكسـبه ثقـة؛ إذ الشأن فى العامى أنه لا علم له بأدوات الفقيه أو المفتى، ولا بمؤهلات كل منهما لمنصبه، ولا بهذه الصفات التى اشترطها العلماء فيه لكى يكون مجتهدا، أو لكـى يحتـل منصـب المفتى.

وعامىٌّ هذا شأنه لا يصلح أن يكون فى منصب الشهادة ليشهد بما لا يعلم.

ومن هنا نقول: إن من اشتهر بين الناس بالفتوى لا تنفعه شـهرته تلـك، ولا تنفـع المستفتى فى إسقاط واجب البحث عن الفقيه المفتى الذى يُرجع إليه فـى معرفـة أحكـام المسائل التى تعرض له.

أما هذا المفتى الذى تواتر بين الناس أنه يَصلُحُ للإفتاء فإن هذا التواتر هو الآخـر لا يفيده رفعة، ولا يقره فى منصب ربما لا يستحقه، كما لا يفيد المسـتفتى إسـقاط واجـب البحث عن المفتى الذى يرتضيه الشارع له.

وقد يكون من العجيب أن نرفض التواتر هنا، مع أن العلماء يقولون: إن التواتر مـن أحد مبادئ العلم التى تفيد اليقين من غير دليل آخر يسانده.

وهذا التساؤل وتلك الوقفة إنما هما من الأمور المشروعة فكريا، ومن المقبولة عقلا.

غير أن هذا العجب يدفعه أن نقول: إن هذا التواتر الذى نحن بصـدده لـيس كـذلك التواتر الذى يعتمد العلماء ويعتبرونه من مبادئ العلم الضرورية، وما ذاك إلا لأن التواتر المعتمد عند العلماء شرطه أن تكون له بداية مادية شخصية ومعلومة كأن يـروى حـديثا

عن رسول الله ﷺ مجموعة من الصحابة يقوم بها شرط التواتر، تنقله إلى مثلها من تلك الجماعة التى يقوم بها شرط التواتر وهكذا، فلو نظرنا إلى هذه الجماعات من أسفل إلى أعلى؛ لوجدنا أن جيلا يروى عن جيل إلى هذه البداية التى لها واقع تاريخى يعرفه الناس لا ينكره منهم أحد مع توفر عنصر العصمة له.

وضابط هذا النوع من التواتر المعتمد أنه يقوم برواية جيل عن جيل يُؤْمَنُ تواطئهم على الكذب.

أما هذا التواتر الذى معنا فهو قد فقد الأصل الذى يعتمد عليه، وهو البداية الحسية.

فمن هذا الأول الذى شهد لهذا الذى شغل منصب الفقيه بأهليته لشغل منصب الإفتاء.

وإذا جهل هذا الأصل المحس تحول هذا الذى يقال عنه تواتر إلى شىء آخر يعرفه العلماء باسم (الإشاعة).

ولا فرق عندى بين التواتر والإشاعة إلا أن يكون هو هذا الفرق الذى ذكرت لك من أن التواتر له أصل مادى معروف، وأن الإشاعة مجهولة الأصل المادى الذى تستند إليه ليكتب الخبر عن طريقها مصداقيته.

والقضية بين علماء الشافعية موضع خلاف.

غير أن المتأخرين من علماء المذهب قد قالوا فى هاتين القضيتين برأى حاسم لم يخالفهم فيه إلا قلة من العلماء.

قال المتأخرون: وإنما [يُعْتَمَدُ قولُه: أنا أهل للفتوى، لا شهرته بذلك، ولا يكتفى بالاستفاضة ولا بالتواتر، لأن الاستفاضة والشهرة بين العامة لا يوثق بها، وقد يكون أصلها التلبيس، وأما التواتر فلا يفيد العلم إذا لم يستند إلى معلوم محس].

والإمام النووى ربما يخالف هؤلاء فيما ما ذهبوا إليه قال: [ويجوز استفتاء من استفاض كونه أهلا للفتوى].

ثم صححه معللا بقوله: [لأن إقدامه عليها إخبار منه بأهليته، فإن الصورة مفروضة فيمن وثق بديانته].

ومخالفة النووى – كما ترى – لعلماء الأمة ليست مبنية على ثقة منه فيما اشتهر

على ألسنة الناس، ولا على ثقة منه فى التواتر الذى أطلقنا عليه اسم الشائعات لأنـــه بهـــا أليق.

ليست مخالفة النووى مبنية على هذه الثقة أو تلك، وإنما مخالفتـــه مبنيـــة علـــى أن موضوع الاشتهار بين الناس إنما هو هذا الإنسان الذى اعتبروه صالحا للفتوى، وأحوالـــه شاهدة بذلك من نحو: تدينه، وزهده، وورعه، وتقواه.

وهذه الأحوال التى أحاطت بموضوع الاشتهار تعد نوعا من القرائن ولا ترقـــى لأن تكون نوعا من الاستدلال.

وما زلت أقول: إن المستفتى لا يكتفى بما ذكرناه من الشهرة، ومـــا اعتبـــره النـــاس تواترا وهو إلى الإشاعة أقرب.

ب – وقد يجد المستفتى وهو فى سبيل البحث عن المفتى رجلا تبدو عليـــه أمـــارات العلم ومظاهر العلماء، ثم هو قد ظهر بين الناس بمظهر التقوى والخوف من الله، وحـــين ذهب إليه وسأله وقال له: أأنت من أهل الفتوى أم لا ؟

أجابه مقرا على نفسه أنه من أهل الفتوى.

فإن وجد المستفتى فى طريقه رجلا يقر على نفسه بأنه مـــن أهـــل الفتـــوى وتشـــهد القرائن بصحة إقراره جاز للمستفتى أن يسأله، وأن يأخذ بفتواه إن أراد.

جـ – وقد يقابل المستفتى رجلا قد انتصب للفتوى ولكنه لا يعلم عنه شيئا، فشـــهد لـــه أناس من أهل الخبرة أنه مفتى، وأنه قد انتصب لذلك، وأنه على شروط المفتين من العلـــم والعدالة والملكة واستيفاء الأدوات.

قد يقابل المستفتى رجلا من هذا النوع ويشهد له من أهل الخبرة مـــن يشـــهدون لـــه حينئذ يجوز له أن يعرض عليه قضيته التى يطلب فيها الفتوى وأن يأخذ بفتواه لا يتحـــرج من ذلك لا فى كثير ولا قليل.

ويكفيه والحالة هذه أن يشهد لهذا الذى انتصب للفتوى شاهد واحد، ولا يكلف بطلـــب شهود أكثر من ذلك.

ذكر الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن على بن يوسف بن عبد الله الشيرازى فـــى كتابـــه

المهذب قريبًا مما ذكرناه.

قال: [يقبل فى أهليته خبر العدل الواحد].

ونقل الإمام النووى عن أبى عمرو بن الصلاح فى فتاويه كلاما فيه زيادة إيضاح قال: [وينبغى أن نشترط فى المخبر أن يكون عنده من العلم والبصر ما يميز به الملتبس من غيره، ولا يعتمد فى ذلك على خبر آحاد العامة، لكثرة ما يتطرق إليهم من التلبيس في ذلك] (١).

ء – وقد يقابل المستفتى فى طريقه وهو يبحث عن الفتوى أكثر من رجل انتدب نفسه للإفتاء وقامت الشواهد على صلاحهم جميعا.

فهل يجب على المستفتى أن يفاضل بين هؤلا المفتين أو لا يجب عليه ذلك ؟

والجواب الحاسم فى هذه القضية يرجع إلى القول الفصل فى قضية أخرى سابقة عليها، وهى قضية أن العامى: هل يجب عليه قدر من الاجتهاد أم لا ؟

أما أنا فأرى أن المستفتى يجب عليه أن يستوثق ممن يفتيه بالوسائل الظاهرة التى تعينه على ذلك.

أما أن نكلفه فوق ذلك من نحو الخوض فى بعض أدرب العلم ليقدر على الموازنة، فهو تكليف شاق لا يليق بطابع الشريعة الإسلامية من يسر ورحمة.

وعلى هذا الرأى الذى ارتأيته سار بعض علمائنا الأوائل ورجحوه.

غير أن هناك من يرى أن المستفتى يجب عليه قدر من الاجتهاد يتمكن معه من الترجيح بين مفتى وآخر، وعلى رأى هؤلاء يجب على المستفتى أن يختار مفتيه.

وهو رأى مرجوح كما ترى.

أما الرأى الراجح فهو أنه ما دام قد ثبت صلاحية كل من المفتين أمام المستفتى بوسيلة من الوسائل التى ذكرناها من قبل، فإنه يمكن له أن يتوجه إلى أى مفتى يشاء من

---

(١) المجموع جـ ١ ص ٩١ وما بعدها، وراجع فتاوى ابن الصلاح – حققه وخرج حديثه وعلق عليه د / عبد المعطى أمين قلعجى طبع الحضارة العربية – القاهرة بدون.

غير أن يكون عليه بأس.

لكن هنا أضيف أنه لو وجد أحد المفتين أكثر ورعا وزهدا من الباقين مع تساوى أقدامهم فى العلم رجح هذا الورع الزاهد على غيره.

أما إذا ثبت لديه بالقرائن أن أحد المفتين أكثر علما وإن كان قليل الورع، فإن الإجماع على وجوب أنه يذهب إلى الأرجح علما، لأنه أنفع له فى مسألته، وحذر استدباره للورع واقع على نفسه.

هـ – وقد يقابل المستفتى فى طريقه مفتى من المفتين لكنه مستور الحال.

وهذا كثير فى هذا الزمان الذى نعيش فيه الآن، يقابلهم الناس فى الزوايا وفى بعض المساجد، ويقابلهم الناس فى الأزقة والطرقات، ويقابلهم الناس فى المركبات العامة وسائر المواصلات، وهم لا يعلمون من أمورهم شيئا قليلا أو كثيرا.

إنهم لا يعلمون من أمورهم شيئا يتصل بالعلم وأدوات الإفتاء.

وهم لا يعلمون من أمورهم شيئا يتصل بالعدالة والزهد والتدين وتقوى الله عز وجل.

وعلى الجملة فإن المستفتى كثيرا ما يقابل إنسانا عليه مظاهر التدين لكنه بالنسبة إليه مستور الحال ومجهول الصفة.

وعلينا أن نسأل عن المستفتى يكون فى هذا الوضع أيأخذ بفتوى مجهول الحال أم لا؟.

ولكى نجيب على هذا التساؤل لا بد أن نشير إلى ثلاثة أحوال يكون عليها من عرَض نفسه للإفتاء.

الحالة الأولى: أن يكون معروفا عند المستفتى بالعلم والعدالة.

وهذا تقبل فتواه، ويقبل عليه المستفتى بلا حرج.

والحالة الثانية: حالة رجل انتدب نفسه للفتوى وهو معروف بعدم العلم وعدم العدالة.

وهذا يحرم سؤاله بالإجماع، ويحرم الأخذ بفتواه بلا خلاف.

وتلك حالة يقع فيها الكثيرون من أهل زماننا ونهيب بهم أن ينتبهوا إلى هذا الخطر.

وأما الحالة الثالثة: فهي حالة هذا الإنسان الذى انتدب نفسه للفتوى ولا نعرف حالـه، هل هو عالم عدل، أو فاقد الشرطين أو أحدهما ؟

وعلماء الحديث لا يقبلون رواية مستور الحال مهما كانت المبررات.

وعلماء أصول الفقه والمشتغلون بالشريعة على هذا المنهج فى جملتهم، إذا إنـه فـى أقل القليل أن الأصل فى بنى الإنسان أنهم لا يعلمون، بحكم قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨).

ومجهول الحال على الأصل قطعا وحمله على أنه قد تعلم من قبيل الشك.

والقاعدة الفقهية تقول: إنه من شك فى شيء يجب عليه طرح الشـك، واستصـحاب الأصل، وإبقاء ما كان على ما كان.

وهناك قاعدة أخرى عندهم تقول: إن اليقين لا يزيله إلا يقين مثله.

وتطبيقا لهذه الأصول والنص القرآنى معها نقول: إن المستور الحـال يحمـل علـى الأصل وهو أنه لا يعلم شيئا ... إلى أن يأتى اليقين بعلمه ليزيل هذا اليقين الأول.

والشيخ الزركشى قد طرح هذه المسألة بشيء من الإجمال الذى لا يخلو من الدقة.

قال: [وإنما يسأل من عرف علمه وعدالته، بأن يراه منتصبًا لذلك، والنـاس متفقـون على سواله والرجوع إليه . ولا يجوز لمن عرف بضد ذلك، إجماعا.

والحق منع ذلك ممن جهل حاله، خلافا لقوم . لأنه لا يؤمن كونه جـاهلا أو فاسـقا، كروايته، بل أولى، لأن الأصل فى الناس العدالة، فخبر المجهول يغلب على الظـن عنـد القائل به، وليس الأصل فى الناس العلم، وممن حكى الخلاف فى استفتاء المجهول الغزالى والآمدى وابن الحاجب . ونقل فى « المحصول » الاتفاق على المنع، فحصل طريقـان . وإذا لم يعرف علمه بحث عن حاله].

غيابُ المُفتى وإسقاطُ التكليف

هذا وقد يعرض للمستفتى حالة يكون فيها حائرا تأخذه الحيرة من مفرقه إلى أخمص أقدامه.

وذلك أنه قد تعرض له المسألة، أو تصادفه الواقعة يريد لها حكما، ثـم يكـون هـو عاجزا عن الاجتهاد عجزا كليا، بحيث لا يستطيع أن يستنبط لها حكما، ثم يكون مع ذلـك عاجزا عجزا كليا عن أن يجد له إنسانا يقلده فى حكم هذه المسألة أو تلك الواقعة، وقبـل ذلك وبعده يجد نفسه وقد عجز عجزا تاما عن أن يجد فى المسألة حكما فى مـذهب مـن المذاهب يقلده ويحاكيه، ومع ذلك فقد أعيته الحيل فى الحصول على مفتى يسـاعده فـى الوصول إلى حكم فى مسألته أو واقعته.

إن المستفتى إذا مر بهذه الحال فماذا عساه أن يفعل ؟

لقد ذهب بعض العلماء إلى أن الحكم التكليفى فى هذه المسألة يسقط عنه.

وأنا أستطيع أن أقرب المسألة بمثال ليس من نوع ما نحن فيه، وإنما هو قريب منـه قربًا شديدا، وهو: لو افترضنا إنسانا فى الصحراء، وأدركه وقت من أوقات الصلاة، وهو لا يعرف جهة القبلة، ولا يعرف أن يجتهد فى معرفتها، وبحث عن مرشد يرشده فلم يجد، تُرى ما الذى يجب عليه أن يفعله ؟

إنه لا يجب عليه إلا أن يصلى على غلبة ظنه فى الجهة، فإذا تبين بعد صلاته أنه قد أخطأ، فإنه لا يجب عليه أن يعيد صلاته.

وليس لهذا من معنى نفهمه إلا أن نقول: إن شروط الصحة فى الصلاة وهو اسـتقبال القبلة قد سقط بالنسبة لهذا الكائن فى الصحراء، وهو موضوع التمثيل الذى نريد أن نقرب به للقارئ قضيتنا.

ثم نعود على ما كنا فيه فنقول: إن الرجل إذا قابلته مسألة أو قضية يريد الحكم فيها، وهو ليس من أهل الاجتهاد، ولم يجد فيها مذهبًا يقلده، وعجز عن الحصول علـى مفتـى يستفتيه، فإن الحكم بالنسبة له فى حالته تلك، هو أن التكليف بحكم هذه المسألة بالذات التى أعياه الوصول إلى حكم فيها قد سقط عنه.

يقول الإمام الشاطبى: [يسقط عن المستفتى التكليف بالعمل عند فقد المفتى، إذا لم يكن له به علم لا من جهة اجتهاد معتبر ولا من تقليد] (١).

---

(١) الموافقات جـ ٤ ص٢٩١.

أدلةٌ ونتيجةٌ

وقد تؤدى مسألة الحكم بسقوط التكليف عند المكلف العاجز عن الاجتهاد بنفســه، ولا يجد مذهبًا يقلده، ولا مفتى يفتيه إلى شىء من الغرابة، أو إلى شىء من الدهشة.

والغرابة والدهشة لا يرفعهما إلا الأدلة القاطعة أو الراجحة فى أقل تقدير.

ولولا مخافة الطول فى الحديث، ولولا مخافة أن يضيق هذا البحث بنا صدرا لعــدنا بهذه القضية إلى أصلها الأصيل وقاعدتها الأولى.

والأصل الأصيل والقاعدة الأولى يقومان جميعا على نص شــرعى، وعلــى قاعــدة عقلية.

أما النص الشرعى فهو قوله تعالى: ﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥).

وأما القاعدة العقلية فخلاصتها أنه لا تكليف إلا بنص يبلغ المكلــف ولا جريمــة إلا بقصد عدم الالتزام بهذا النص، ولا عقوبة إلا بمخالفة.

ويبنى العلماء على هذين الشيئين (النص العقلى الشرعى والقاعدة العقلية) أمرا، وهو أن من لم تبلغه الدعوة معفى كأهل الفترة سواء بسوء.

ويدور فى فلك هذا الحكم ما نحن فيه، وهو هذا الذى لم يبلغه حكم من الأحكام بذاته، ولم يقف عليه بخصوصه مع بذله لأقصى الطاقة فى الحصول عليه.

وقد قلنا فى هذه الحال: إن التكليف يسقط عن المكلف ولم أعلم فيــه مخالفــا تعتبــر مخالفته.

ويعضد موقف هؤلاء الناس فى عموم قولهم أو فى خصوصه، ما قاله الله عز جــل فى سورة النساء: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُــؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء: ١٥).

فمن يتأمل فى هذا النص الكريم يفهم من أول وهلة أن من يشاقق الرسول لن تنالــه عقوبة هذه المشاقة إلا إذا تبين له الهدى.

فإذا ما تبين له الهدى وشاقق الرسول ﷺ واتبع غير سبيل المؤمنين، حمله الله تبعية مسئوليته، وأعد له فى الآخرة عذابًا أليما، وأدخله جهنم وساءت مصيرا.

ومفهوم هذا النص أن الذى لم يتبين له الهدى، ولم يتضح له سبيل المسلمين، ووقع فى الخطأ، كان معفيا من المسئولية ولا شك.

ودعنى الآن أنجز لك ما وعدتك به من أنى سأقصر حديثى هنا على طالب الحكم الواحد فى مسألة واحدة وأعياه الطلب.

وقد قلنا إنه فى مثل هذه الحال يسقط عنه التكليف بحكم هذه المسألة التى أعيته.

وسأسوق الآن بين يديك أدلة تؤكد ما ذهبت إليه وذهب إليه غيرى من العلماء.

الدليل الأول: درس العلماء فيما بينهم حال المجتهد تتعارض الأدلة أمامه، ثم يحاول أن يتلمس طريقا إلى الترجيح فلا يجد إلى ذلك سبيلا، وتبقى هكذا أمامه الأدلة متعارضة، بحيث لا يهتدى إلى حكم مسألته تلك التى غمت عليه.

وبعد دراسة العلماء لحال هذا المجتهد وماذا عساه أن يفعل ؟ ذهب جمهورهم إلى حكم تلك المسألة التى تعارضت الأدلة أمامه فيها قد سقط بالنسبة له، ولم يعد يتعلق به تكليف فيها.

وإذا كان العلماء أو جمهورهم قد ذهبوا هذا المذهب فى المجتهد الذى تعارضت الأدلة أمامه، فإنه من باب أولى أن نذهب هذا المذهب نفسه بالنسبة للمستفتى المقلد الذى فقد العلم أصلا فى مسألته موضع الاستفتاء، فليس لديه فيها علم بالدليل، وليس لديه فيها علم بالحكم، وليس لديه قدرة على الاجتهاد، وليس هو بالذى يجد الطريق إلى تقليد مذهب معين.

يقول الشاطبى فى تقرير هذا الدليل: [إنه إذا كان المجتهد يسقط عنه التكليف عند تعارض الأدلة عليه على الصحيح، فالمقلد عند فقد العلم بالعمل رأسا أحق وأولى].

الدليل الثانى: أما هذا الدليل الثانى فتقريره يحتاج إلى أن نكون على وعى كامل بالأصل العام للتكليف، وهو ما مهدنا به لهذه الأدلة.

وإذا ما كنا على وعى كامل بالأصل العام للتكليف، فإننا سندرك ولا شك فى مسألتنا

تلك أن المستفتى إنما يسأل عن حكم يتعلق بفعل ما، أو يتصل بمسألة من الأمور العملية.

وأنت خبير ولا شك أن الأفعال أو الأمور العملية، الأصل فيها الإباحة، وجنسها سابق على التكليف، ولا يجوز أن نقول: إن إنسانا مكلف بفعل ما من الأفعال، إلا أن يكون هذا الإنسان قد وصله علم يقينى بحكم ما يريد الشرع أن يكلفه به، فإذا لم يصدر عن الشارع حكم، أو صدر عنه بعد فعل المكلف وممارسته للمسائل، أو صدر عنه قبل ذلك ولكن المكلف لم يعلم به، فإن المكلف فى جميع هذه الصور ونظائرها عند جميع الأصوليين لم يشذ منهم أحد غير مكلف.

وفى مسألتنا تلك، فإن المستفتى هذا الذى جهل وعجز عن الوصول إلى الحكم على أصل ما خلقه الله من الجهل، فهو مكلف بهذا الحكم الذى أعياه.

وانظر إلى الشاطبى يقرر هذا الدليل فى عبارة موجزة رائقة حيث يقول: إن [حقيقة هذه المسألة راجعة إلى العمل قبل تعلق الخطاب، والأصل فى الأعمال قبل ورود الشرائع سقوط التكليف، إذ لا حكم عليه قبل العلم بالحكم، إذ شرط التكليف عند الأصوليين العلم بالمكلف به، وهذا غير عالم بالفرض، فلا ينهض سببه على حال].

الدليل الثالث: ثم دعك من كل ما ذكرته لك، آمنتَ به، أم لم تؤمن، أقنعك، أو لم يقنعك، أساءك، أو أسعدك، وتعال معى إلى هذا الدليل الثالث.

ومدار هذا الدليل ومحوره الأساسى هو أن الله عز وجل لا يكلف المرء بما لا يطيق (تلك مقضيات آيات القرآن ونصوص السنة).

وأنا لا أريد أن أدخل إلى هذه المسألة من مدخل ميتافيزيقى، حتى لا أضطر إلى السباحة فى بحر تهب عليه أحيانا رياح العواصف.

إنى أريد أن أدخل بك هذا المدخل وسأكتفى بالمقتضى العام للشريعة.

والمقتضى العام للشريعة أن التكليف يكون فى حدود الطاقة واليسر.

أما أن يكلف الله المرء بما لا يطيق، فهو أمر غير معهود لا فى واقع الشريعة، ولا فى واقع الشرائع التى سبقت شرائع الإسلام، ولا فى مقتضيات الحكمة الإلهية.

ومن هنا نقول: لو أننا كلفنا المستفتى الذى لم يجد له مفتيا، وليس عنده شىء من علم

ولا قدرة على اجتهاد.

لو أنا كلفنا امرءا هذا شأنه بالحكم الذى أعيته الحيل، وقصـــرت بـــه قدراتـــه عـــن الوصول إليه، لكان تكليفا بما لا يطاق.

والتكليف بما لا يطاق غير معهود فى حكمة الشارع ولا فى واقع شرائعه.

ودعنى أخلى بينك هذه المرة كذلك وبين الشاطبى لتنظر تقريره لهذا الدليل.

قال: إنه [لو كان مكلفا بالعمل لكان من تكليف ما لا يطاق، إذ هو مكلف بما لا يعلم، ولا سبيل له إلى الوصول إليه، فلو كلف به لكلف بما لا يقدر على الامتثال فيه، وهو عين المحال إما عقلا وأما شرعا والمسألة بينة] (١).

إيضاحٌ فى تصوير

وبعد هذه الأدلة التى ذكرناها لك سلفا.

وبعد هذه النتيجة التى أدت إليها هذه الأدلة، وهى سقوط التكليف بالحكم الذى لم يعلم به صاحبه بعد بذل المجهود واستنفاد الطاقة فى سبيل الحصول عليه.

بعد هذا كله يحسن بى وبك أن نتصور حال من يسقط عنـــه التكليـــف بحكـــم مـــا، واتخذناه موضوعا لمسألتنا التى طرحناها.

وإذا أردت أن أصور لك ما يسقط عنه الحكم التكليفى هنا، فسوف أسلك بك مسلكين:

أما أحدهما: فهو هذا الذى يعيش فى منطقة بعيده كأدغال أفريقيا ومجاهلها، وقد سمع عن الإسلام واعتنقه، وقد عرف منه ما عرف على وجه التفصيل، وجهل منه ما جهل.

وهو فى هذا الذى جهله ربما قد سمع باسمه، ولم يعرف شيئا عن مدلول هذا الاسم.

كأن يسمع مثلا بأن هناك عمرة، فإذا سألته ما هذه العمرة ؟ لا يعرف أن يجيب، ولا يدرى: أهى مندرجة عند الفقهاء فى أبواب الصلاة، أو فصول الصوم، أو قضايا الزكاة ؟

إنه على كل حال لا يعرف شيئا عن هذه العمرة مثلا لا جملة ولا تفصيلا، وإن كـــان قد سمع باسمها يتردد على لسان بعض الأشخاص الذين هم مثله لا مبلغ لهم من العلم.

---

(١) راجع موافقات ج ٤ ص ٢٩١.

ومثل هذا الذى يعيش فى أدغال أفريقيا، أو يعيش وراء البحار هناك فى الأمريكتين، أو ما يشبه هؤلاء وهؤلاء الذين انقطعت بهم السبل، إنما يسقط عنهم التكليف بما لا يعلمون، ليس عليهم من سبيل فى ذلك، إنما السبيل على هؤلاء القوم الذين كلفهم الله بإبلاغ الدعوة كُلٌّ يتحمل مسئوليته منْها بحسب موقعه.

ولنا أن نسأل الله العافية وحسن الختام.

وأما ثانى المسلكين: فيوضحه حال إنسان أكثر من سابقه علما، وأفضل منه معرفة، لأنه قد أُتيح له من الظروف ما لم يتح لسابقه، فهو يعرف الصلاة وأحكامها مثلا، ولكنه لا يعرف شيئا عن سجدة التلاوة، أو عن سجود السهو وحكمه وموضعه، أو عن حكم السؤال ... إلى آخره، وهو لا يجد فقيها – كما علمت – يسأله، وليس هو – بالطبع من أهل الاجتهاد، ولم يتح له مذهب يقلد المتبعين له فى مسألته تلك.

وإنسان هذا شأنه يسقط عنه فقط التكليف بالحكم الذى جهله، ولم يعرف الطريق إلى العلم به.

والفرق بين هذا المسلك الذى سلكته بك وبين المسلك الذى سبقه، ظاهر لا يخفاك وأنت الثقف اللقن.

الْمُسْتَفْتِى يَخْتَارُ مُفْتِيه

هذا ولقد سبق القول منا: إن المستفتى باعتباره جزءا من هذه المنظومة التى نحن بصددها، لا يجوز أن نعتبره جزءا خاملا، كما لا يجوز أن يعتبر نفسه كذلك.

ومن هذا المنطلق الذى ذكرناه من قبل، نعود فنؤكد على أمر هام ازدادت الحاجة إليه فى هذا الزمان، بعد أن كثرت المظلات واللافتات الدينية، وخفت الرعاية لحقوق الله عز وجل فى الفتوى وغيرها، وكثر التعقب للافتات والمظلات، وهو نوع من التعقب لا يشبه من قريب أو من بعيد التعقب للمذاهب.

أقول: إننا قد أصبحنا فى حاجة إلى هذه المسألة التى أنبهك إليها وأنبه نفسى، وأنبه غيرنا من الناس.

وخلاصة ما أريد التنبيه عليه، هو أن المستفتى إذا كثر أمامه المفتون لا يجوز بحال

من الأحوال أن نذهب إلى أيهم اتفق من غير إعمال رَوِيَّة، أو تحكيم مبدأ التقوى كما أن المستفتى لا يجوز له أن يذهب إلى المفتى الذى ليس له من المؤهلات إلا أن يكون داخلا تحت مظلة ينفخ فى أبواقها، أو تنفخ هى فى قلبه، أو يكون تحت لافتة من اللافتات التى كثرت وانتشرت، وربما لا يقرأ الواحد منهم إلا حديثا واحدا، أو يحفظ العشرات من المتون لكنه لا يعرف شيئا من مقاصد الشريعة كما لا يعرف شيئا من كيفيات استنباط الأحكام من الأدلة.

إنه لا يجوز للمستفتى على كل حال أن يذهب إلى هؤلاء أو هؤلاء، ثم يستريح بعد ذلك إلى القول الشائع: (ضعها فى رقبة عالم واخرج منها سالم).

وإذا كان المستفتى لا يجوز له أن يتجه فى فتواه هذه التوجهات الخطرة، فإن الواجب عليه شرعا أن يتوجه إلى المفتى الحقيقى الذى يحمل مسئولية التوقيع عن رب العالمين، ومسئولية البلاغ عن النبى الأمين ﷺ.

ونحن لا نكلف المستفتى أن يكون مجتهدا فى العلم، ولكننا لا نتهاون معه فى تحميله مسئولية اختيار مفتيه.

واختياره للمفتى قائم على أسس سهلة ميسورة، فإذا وجد أمامه اثنين انتصبا للفتوى، أَحَدُهُمَا: تشغله دنياه عن آخرته، ولا يهتم إلا بجمع المال وتحصيل المتاع، وثَانِيهِمَا: دنياه فى يده، وهو ينفق أوقاته فى قراءة العلم ونشره على طريقة النبى ﷺ وصحبه الكرام، لا يبتغى من الناس أجرا.

فقل لى بربك إلى أيهما يتجه المستفتى؟

وأخرى أن يكون المستفتى قد وجد فى طريقه اثنين أو أكثر انتصبوا للفتوى، أحدهم: تبدو عليه أنوار الإيمان وعلامات التقوى، وأمارات الخشية من الله عز وجل، يفتى بما يعلم، فإن حارت المسألة فى ذهنه استمهل مفتيه قائلا له (راجعنى سويعة أخرى) فإن أضاء الله له وفتح أجاب بما من الله عليه، وإلا قال: لا أعلم، وآخرون: غير راجين لأمر الله تشرئب أعناقهم للفتوى بقصد الظهور، أو بقصد ملء البطون والجيوب، عدتهم من العلم الانتماء إلى هذه الطائفة أو تلك، يفتون بما لا يعلمون، ثم ينسبون إلى أسماء مجهولة ما يقولون.

فقل لى بربك إلى أى هؤلاء يتجه المستفتى ؟

والكلام الآن كله ظاهر لا نطيل به، إلا أن نقول: إن المستفتى لن يخرج من العهدة إلا إذا كان رجلا موضوعيا فى توجهه إلى من يفتيه.

والأمر ظاهر لا سترة به.

مَتى يَلْزَمْ الْعَامِّىُ الْعَمَلَ بِقَوْلِ الْمُفْتِى

ونعود من جديد إلى الحديث عن المفتى والمستفتى، وقد أحسن المستفتى التوجه إلى من يفتيه وارتضاه على المقاييس التى ذكرناها.

ثم نسأل: متى يعد كلام المفتى ملزما للمستفتى ؟

وهذا السؤال يبدو فيه شيء من الغرابة أو النكارة لأول الأمر.

ويويد هذه الغرابة وتلك النكارة ما قلناه من قبل من الفرق بين المفتى والقاضى، من أن حكم القاضى ملزم قاطع، وأن كلام المفتى غير ملزم وغير قاطع.

غير أن هذه الدهشة وتلك النكارة يذهبان عنك حين تعلم أن الإلزام هنا إلزام شرعى، فهو إلى الالتزام أقرب، بخلاف إلزام القاضى، فهو إلزام يستمد إلزامه من الجماعة التى تقوم على تنفيذ حكم القاضى بواسطة ممثليها.

وإذا اتضح الأمر على هذا النحو، نعود فنطرح السؤال مرة أخرى على نحو طرحه فى عنوان هذه الفقرة، وهو: (متى يلزم العامى العمل بقول المفتى).

وفى الإجابة على هذا السؤال سأحاول أن أجعلك معى مسريح البال وأنت تتابعنى فيما أريد أن ألقيه بين يديك من الجواب.

وسوف أبدؤك بتقسيم حالك مع المفتى، لأنك إما ألا تجد فى طريقك إلا مفتيا واحدا، أو تجد أكثر من مفتى.

فإن وجدت فى طريقك مفتى واحد لا تتمكن من سؤال غيره، فإن كلامه يكون ملزما لك بمجرد أن يبذل لك الفتوى.

وإن وجدت فى طريقك أكثر من مفتى مجتهد، فإنه لا يلزمك قوله لمجرد بذل الفتوى

لك.

لأنه: إما أن يقع فى صدرك صدق قوله أو لا يقع.

فإن وقع فى صدرك صدق قوله: يلزمك العمل به لمجرد هذا الوقوع.

ثم إذا كنت مجهول الحال بالنسبة إلى نفسك، ولكنك شرعت فى العمل بفتواه (والفرض أنه فقيه) فإن إتمام العمل أصبح لازما لك.

وفى جميع الأحوال يرى بعض العلماء أنك إذا ألزمت نفسك بالعمل على أساس من فتوى مفتيك، عملت بمقتضى ذلك قياسا على النذر، يلزم به المرء نفسه فيصبح لازما.

خَطَأٌ شَائِعٌ

وأحب أن أنبهك هنا إلى هذا الخطأ الشائع الذى قصد إليه من أشاعوه قصدا لتضليل العامة، كما فعلوا فى غير هذا الموضع.

وهذا الخطأ الشائع يدور حول مفهوم كلمة (مجتهد).

فكلمة (المجتهد) فى اصطلاح الفقهاء لا ينالها إلا أعلم العلماء فى الشريعة الذى يملك ناصية العلم، وقد حاز معرفة الأدلة الشرعية، ولديه ملكة قادرة على استخراج الحكم من دليله، ولديه ملكة قادرة على معرفة الواقعة الجديدة وتكييفها، ولديه ملكة قادرة على إسقاط الحكم على الواقعة التى تتطلبه.

ولما رأى هؤلاء الذين يستظلون بالمظلات المستحدثة، والذين يعملون تحت لافتات حديثه أن مرتبة المجتهد لن يقدر واحد منهم على أن يبلغها لنقص فى ذاته، أو نقص فى أدواته، عمد إلى اللفظ الدال عليها وفرغه من محتواه، فأصبحت كلمة (مجتهد) عندهم لا تدل إلا على أول خطوات الطلب فى باب العلم، أو قد أصبحت تدل - فقط - على هذا الإنسان الذى وضع رجليه لأول مرة على أبواب المساجد.

فإذا سألت الواحد منهم فى مسألة تظاهر بالتواضع الشديد بعد أن يفتيك وهو مغتبط الفؤاد (ما أنا إلا رجل مجتهد) ووالله إن بينه وبين مرتبة الاجتهاد ما بين إمام من الأئمة، وإنسان غرّ لا يدرى من مسائل العلم شيئا، ولا يقدر على ممارستها.

أرأيت إلى هذه اللفظة كيف قُصِدَ إلى تفريغها من محتواها، والإلقاء بها خارج سياقـ

العلم، كما تلقى فضلات المتاع ؟

ولقد رأيت أن أنبهك إلى هذا، لتعلم: أن الأمة تحتاج إلى فقهاء مجتهدين يتولى كـل واحد منهم منصب الإفتاء، ليشغلوا بين المسلمين جميع المناطق وسائر الأحياء.

آدَابُ الْمُسْتَفْتِى

وليعلم المستفتين – غفر الله لنا ولهم – أن المستفتى فى الحقيقة مـتعلم، وأن المفتـى معلمه.

ولا بد أن تتحقق بين المفتى والمستفتى ما يجب توفره بين العالم والمتعلم.

وإن ما نراه اليوم من بعض الناس يذهبون إلى بعـض المشـايخ، وفـى مخيلـتهم مناصبهم الاجتماعية، أو انتماءاتهم الدينية، أو ثراؤهم وما يحوزونه من الأموال، فيدفعهم ما يحضرهم فى أذهانهم إلى النظرة إلى المفتى نظرة متدنية تشـعر المسـتفتى بتعاليـه، وتشعر المفتى بتدنيه.

وهذا الحال الذى عم وطم لا يعود على المستفتى بفائدة، ولا يشعر المفتى بأنه معلـم مربى، فينصرف المفتى عن العامة ويصبح العامة كقطيع لا راعىَ لهم، ويمسون هملىً لا يجدون من يقوم على شئونهم الدينية ونشر أحكام الله فيهم.

ولا منجى للأمة من هذا كله إلا فى أن يضعوا الأشياء فى نصابها.

ولقد كانت الأمة فى الماضى على حال غير ما هى عليه الآن، فكان ما بين المفتـى والمستفتى ما يشبه الدستور المكتوب الذى يحكم الطريق جميعا.

ولما كان الحديث بينى وبينك الآن عن آداب المستفتى، فإنى سأحاول أن أنقـل بـين يديك قطعة ثمينة مما يقوله العلماء فى هذا الصدد، وأن أجد متسعا من الوقت لأزيدك فيه شيئا من الزيادة، فإن وجدتك قد تشبعت انصرفت عنك انصرافا يدفع عنك الملل إلى حين.

يقول الإمام النووى: [ينبغى للمستفتى أن يتأدب مع المفتى ويبجله فى خطابه وجوابه ونحو ذلك، ولا يومئ بيده فى وجهه، ولا يقول له ما تحفظ فى كذا ؟ أو ما مذهب إمامك أو الشافعى فى كذا ؟ ولا يقول إذا أجابه: هكذا قلت أنا، أو كذا وقع لى، ولا يقول: أفتانى فلان أو غيرك بكذا، ولا يقول: إن كان جوابك موافقا لمن كتب فاكتب، وإلا فلا تكتـب،

ولا يسأله وهو قائم أو مستوفز أو على حالة ضجر أو همٍّ أو غير ذلك مما يشغل القلـب ... ولا يدع الدعاء فى رقعة لمن يستفتيه.

قال الصيمرى: فإن اقتصر على فتوى واحد قال: ما تقول رحمك الله ؟ أو رضى الله عنك، أو وفقك الله، وسددك ورضى عن والديك ؟ ولا يحسن أن يقول رحمنا الله وإياك.

وإن أراد جواب جماعة قال: ما تقولون رضى الله عنكم.

أو ما يقول الفقهاء سددهم الله تعالى ؟ ويدفع الرقعة إلى المفتى منشـورة، ويأخـذها منشورة فلا يحوجه إلى نشرها ولا إلى طيها] (١).

---

(١) المجموع ج ١ ص ٩٥ وما بعدها.

وَمَاذَا بَعْدُ !!

إننا فى الصفحات الماضية من هذا الباب، قد رسمنا أمامك صورة لمنظومة كان الحديث فيها عن الفتوى والمفتى والمستفتى.

ولقد اخترنا هذه المادة (فتا) ليدور حولها الحديث كله فى المصدر (فتوى) وفى اسم الفاعل: (مفتى، ومستفتى) لا شىء إلا لأننا نريد أن نعطى هذا الإيحاء بأن الموضوع الذى ستعالجه هذه المادة فى غاية الأهمية، بحيث يحتاج إلى النظر الدقيق ومتابعة البحث بأقصى الطاقة وبذل المجهود.

وإذا كانت المعانى اللغوية لهذه الكلمة فى جميع اشتقاقاتها، توحى لنا بهذه الأهمية، فإننا لم نستوح ما استوحيناه من مجرد الإشارات اللغوية فحسب، وإنما قد استوحينا ما استوحيناه من اهتمامات القرآن الكريم بهذه المادة فى المواقع ذات الأهمية.

وسننقل الآن من آيات القرآن ما يبين لك الأهمية البالغة التى ترد فيها كلمة (الفتوى والاستفتاء).

ولن أتعرض لبقية اشتقاقات المادة من: (الفتى والفتاة وفتاها .. إلخ) حتى لا نبعد كثيرا عما نحن فيه ونحن نسعى خلف المادة واشقاقها فى القرآن الكريم.

أما ما هو أكثر صلة، بموضوعنا فسأحاول الآن أن أطلعك عليه.

قال تعالى فى سورة النساء: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِى ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَـٰبِ فِى يَتَـٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّـٰتِى لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلْوِلْدَٰنِ وَأَن تَقُومُوا۟ لِلْيَتَـٰمَىٰ بِٱلْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمًا﴾ (النساء: ١٢٧).

وفى نفس السورة يقول تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَـٰلَةِ إِنِ ٱمْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُوٓا۟ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ﴾ (النساء: ١٧٦).

وفى سورة يوسف سأله فى السجن فتيان فى أمر رؤيا لكل منهما، فأجاب يوسف

عليه السلام مبينا خطورة الأمر، وأن المسألة تتعلق بحياة كل منهما انهاء واستمرار فقال: ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجۡنِ أَمَّآ أَحَدُكُمَا فَيَسۡقِي رَبَّهُۥ خَمۡرٗاۖ وَأَمَّا ٱلۡأٓخَرُ فَيُصۡلَبُ فَتَأۡكُلُ ٱلطَّيۡرُ مِن رَّأۡسِهِۦۚ قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ٱلَّذِي فِيهِ تَسۡتَفۡتِيَانِ﴾ (يوسف: ٤١).

وفى رؤيا الملك التى أقضت مضجعه وحملته أن يقول للمــلأ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَأُ أَفۡتُونِي فِي رُءۡيَٰيَ إِن كُنتُمۡ لِلرُّءۡيَا تَعۡبُرُونَ﴾ (يوسف: ٤٣).

وحين عرض الأمر على يوسف قالوا له: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ أَفۡتِنَا فِي سَبۡعِ بَقَرَٰتٖ سِمَانٖ يَأۡكُلُهُنَّ سَبۡعٌ عِجَافٞ وَسَبۡعِ سُنۢبُلَٰتٍ خُضۡرٖ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٖ لَّعَلِّيٓ أَرۡجِعُ إِلَى ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ (يوسف: ٤٦).

وفتية أهل الكهف كان لهم شأن عظيم علم بعضه وخفى أكثره، وتجادل اليهود حولــه أيام النبى ﷺ، ووجه الله عز وجل النبى ﷺ إلى أن يضرب عن هذا الموضــوع صــفحا ويكتفى بما علمه ربه وأن يقول قطعا للنزاع: ﴿قُل رَّبِّيٓ أَعۡلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعۡلَمُهُمۡ إِلَّا قَلِيلٞۗ فَلَا تُمَارِ فِيهِمۡ إِلَّا مِرَآءٗ ظَٰهِرٗا وَلَا تَسۡتَفۡتِ فِيهِم مِّنۡهُمۡ أَحَدٗا﴾ (الكهف: ٢٢).

وحين وقعت ملكة سبأ فيما وقعت فيه من الحيرة أمام خطاب سليمان الــذى أرســله إليها مع الهدهد: ﴿قَالَتۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَؤُاْ أَفۡتُونِي فِيٓ أَمۡرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمۡرًا حَتَّىٰ تَشۡهَدُونِ﴾ (النمل: ٣٢).

وفى حوار النبى ﷺ مع أهل الكفر، وأمام جدالهم وصلفهم يوجه الله عز وجل نبيــه ﷺ فى موضعين فى سورة الصافات: ﴿فَٱسۡتَفۡتِهِمۡ أَهُمۡ أَشَدُّ خَلۡقًا أَم مَّنۡ خَلَقۡنَآۚ إِنَّا خَلَقۡنَٰهُم مِّن طِينٖ لَّازِبِۭ﴾ (الصافات: ١١) و ﴿فَٱسۡتَفۡتِهِمۡ أَلِرَبِّكَ ٱلۡبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلۡبَنُونَ﴾ (الصافات:١٤٩).

أرأيت إلى هذه المواضع من القرآن الكريم كيف استعمل فيها مادة الفتوى والاستفتاء لحمل المخاطب والسامع على إدراك أهمية الموضوع الذى ترد فيه هذه الكلمة ؟

من أجل هذا اخترنا أن نستعمل هذه المادة فيما عالجناه من قضايا هذا الباب.

ولا أريد أن أبرح هذا المكان قبل أن أنبه إلى أنه ينبغى علينا أن نرتفع فــى مســائل الاستفتاء فوق هذه المسائل، التى تنطوى تحت مجموعة الأشياء التى لا يؤدى الجهل بهــا

إلى ضرر ، ولا يؤدى العلم بها إلى منفعة تذكر .

ولا بد أن ننبه كذلك أنه ينبغى علينا أن نرتفع عما نراه الآن ساريا على ألسنة الناس، فيما نراه من المسابقات التى تطرح فى الأسواق، ويكافأ المتسابقون فيها إما بعمرة وزيارة إلى الأماكن المقدسة، وإما بمكافآت مالية وإما بهدايا مادية وعينية.

وما تضمه القوائم التى يسأل فيها عن بعض المسائل يجعلنا نخجل غاية الخجل، فهم يسألون مثلا عن اسم أم موسى ؟ كما يسألون عن بنت شعيب التى تزوج موسى بها أهى الصغرى أم الكبرى ؟ وهم يسألون عن عرش إبليس وأصدقائه ؟ وهم يسألون عن اسم الرجل المؤمن من آل فرعون ؟ وهم يسألون عن اسم ملكة سبأ ... إلخ.

ثم يتوجه الشباب والشيوخ يستفتون المشايخ عن هذه الأشياء ويشغلونهم بها، ويضيعون عليهم الوقت، ويقطعون عليهم التأمل.

ودور الفتوى والإفتاء ليس على هذا النحو العابس أو المضيع للوقت، وإنما المفتى فى الحقيقة مخبر عن الحكم المتعلق بمسألته، ومعبر عما يطلبه الشارع من المكلف ويريد منه أداءه أو الإحجام عنه.

ونحن إذا تأملنا جملة الأسئلة التى وردت فى القرآن الكريم على ألسنة المؤمنين، نعلم منها أن شأن المؤمن أن يسأل عما ينفعه فى عباداته ومعاملاته أو ما يجهله من عقائده، فلا يسأل عن الأرواح بعد مفارقتها للجسد، وماذا تعمل، ولا عن كيفية عذاب القبر، ولا عن مساحة الجنة، ولا عن أرضها، ولا عن سمائها وما إلى ذلك مما شغل المسلمون به أنفسهم، وهو لا يعود عليهم بنفع فى الدنيا ولا فى الآخرة.

وعلى المفتى والمستفتى، وعلى المجتمع والناس، أن يعرف كل إنسان حدوده مع الله، وأن يعرف ما يطلب منه وما لا يطلب على أساس من التقوى، وبدافع من الإيمان، وبتطلع إلى رضى الله عز وجل.

كَلِمَةٌ قَبْلَ أَنْ نَفْتَرِقَ

لقد حرصت طول مقامى معك فى هذا البحث، ونحن ندير مسائله، ونتأمل نصوصه، ونستنبط من النصوص أحكامها، لقد حرصت فى كل ذلك أن أكون عليك وعلى نفسى أمينا، إذا ادعيت دعوى أقمت الدليل عليها، وإذا نقلت نصا حاولت توثيقه رافعا لى ولك شعار (إذا كنت ناقلا فالصحة، وإذا كنت مدعيا فالدليل).

لقد كان هذا هو حرصى عليك .

وأنت خبير ولا شك أنه قد أثبت فى التنزيل الحكيم: ﴿ هَلْ جَزَآءُ ٱلإِحْسَـٰنِ إِلاَّ ٱلإِحْسَـٰنُ ﴾ .

فإن كنت تعتقد أنى قد أحسنت إليك فظنى بك أنك مُكافأ إن شاء الله .

وأنت لن تكون مكافئا إلا إذا وضعت نفسك فى هذا الموضع الذى أختار لك، والموضع الذى أختار لك لا بد أن تكون فيه على أمينا، فإن وجدت خطأ أو تقصيرا، فإنك على رأس أمرك فيه تصلحه إن أردت، أو تستره إن شئت .

أما الثالثة فهى عرض الكاتب لا أبيحه لك تلغ فيه فإنك منهى عن ذلك بحكم القرآن، ولتعلم أنى لم أخطئ خطأ مقصودا وليست العصمة لى.

بقى أن أقول لك: سأطلعك الآن على عزم أكيد، يحركه أمل يتلجلج فى صدرى مؤداه: أنى أريد أن أتبع هذا البحث ببحث آخر يمثل اللون الأسود فى عالم الاجتهاد فى مقابلة ما ذكرت لك من الاجتهاد عند المسلمين الذى يمثل اللون الأبيض .

ولئن كان الضد يظهر حسنه الضد فى جميع المتضادات، فإن هذا الذى يمثل اللون الأسود هنا ليس له من حسن يظهره ضده من الاجتهاد فى الإسلام، إذ ما آمل أن أسطره لك إنما هو هذا الاجتهاد غير المنضبط يدعيه أشباه الرجال، وليسوا برجال الإسلام على القطع.

قلت إن هذا يمثل اللون الأسود الذى لا يظهر حسنه ضده، لأنه لا حسن فيه يظهر كالكافر فى مقابلة المسلم، إنهما شيئان متضادان، يظهر الكافر ما فى المسلم من حسن، وليس فى الكافر حسن يظهره المسلمون، ولا أظن أنه يمكن أن يقال عن الكافر بعد موته: « اذكروا محاسن موتاكم، ولكن قصارى ما يقال عند ذكر الكافر إذا مات: لا تؤذوا الأحياء بذكر الأموات.

وقد يكون لى معك لقاء.

أ . د / طـــه حبيشى

المحتويات

المحتويات

المحتويات

المحتويات

المحتويات

الموضوع | الصفحة

المحتويات

المحتويات

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع

وكتبهُ على الكمبيوتر / أبو عائشة مجدى عبد الرحمن

مكتب الزهراء